

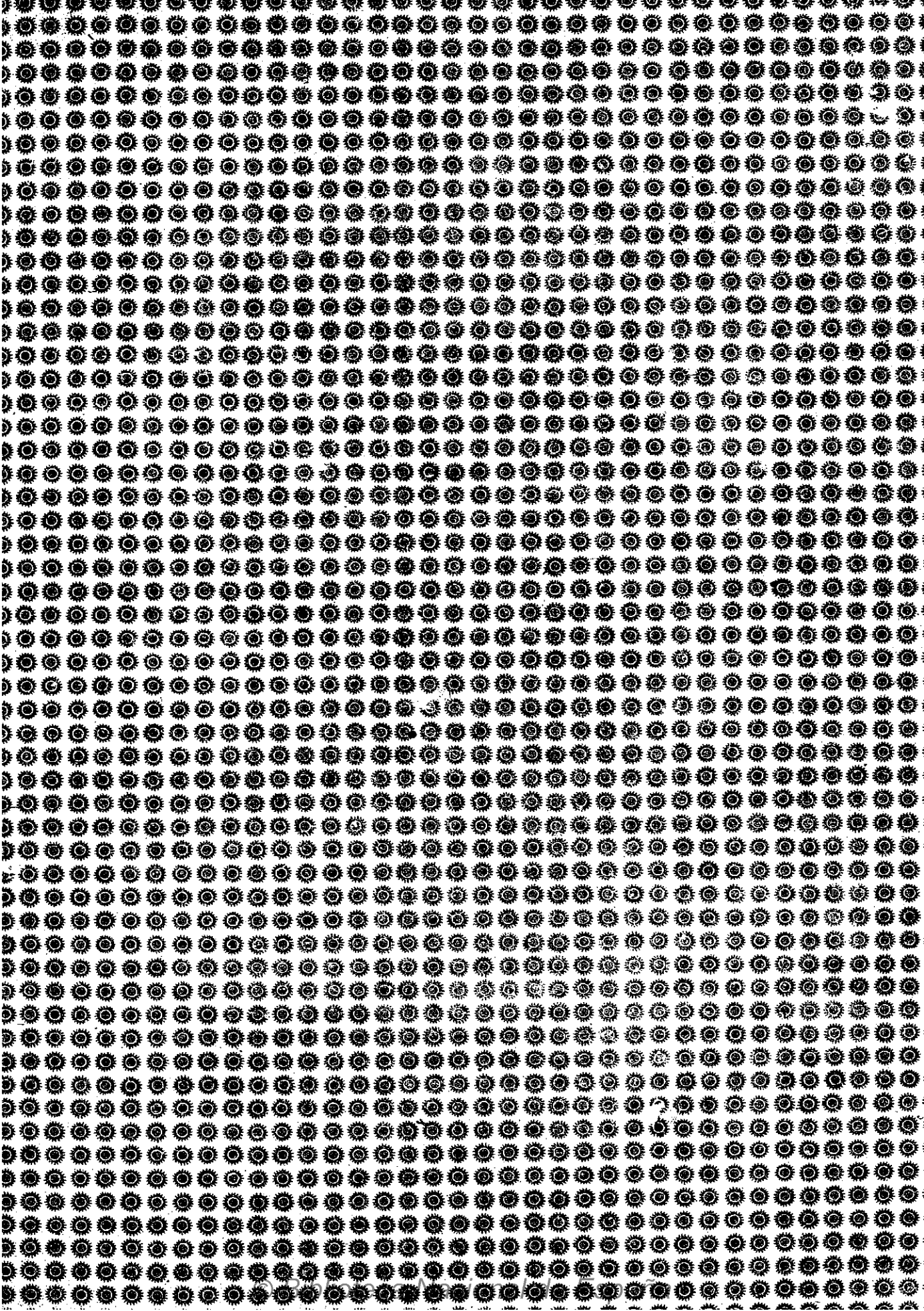
SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA
TEOLÓGICA

1979
Nación

4
68679

BIB



SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA TEOLÓGICA

traducida directamente del latín

CON PRESENCIA DE LAS MÁS CORRECTAS EDICIONES

POR

D. HILARIO ABAD DE APARICIO,

Doctor en Derecho civil y canónico, Abogado del Ilustre Colegio de Madrid,

REVISADA Y ANOTADA POR EL

R. P. MANUEL MENDÍA,

CON LA COLABORACION DEL

R. P. POMPILIO DIAZ,

Profesores de ciencias matemáticas, filosóficas y naturales en las Escuelas Pías,

PRECEDIDA DE UN PRÓLOGO DEL

M. R. P. RAMON MARTINEZ VIGIL,

Procurador general de los RR. PP. Dominicos en Madrid.

PUBLICADA CON APROBACION Y PERMISO DE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA.

TOMO IV



MADRID

NICOLÁS MOYA, EDITOR

LIBRERÍA

Carretas, 8

IMPRENTA

Garciilobo, 6

1883

246 (Format de Aquino)

SUMA TEOLÓGICA

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA TEOLÓGICA

traducida directamente del latín

CON PRESENCIA DE LAS MÁS CORRECTAS EDICIONES

POR

D. HILARIO ABAD DE APARICIO,

Doctor en Derecho civil y canónico, Abogado del Ilustre Colegio de Madrid,

REVISADA Y ANOTADA POR EL

R. P. MANUEL MENDÍA,

CON LA COLABORACION DEL

R. P. POMPILIO DIAZ,

Profesores de ciencias matemáticas, filosóficas y naturales en las Escuelas Pías,

PRECEDIDA DE UN PRÓLOGO DEL

M. R. P. RAMON MARTINEZ VIGIL,

Procurador general de los RR. PP. Dominicos en Madrid.

PUBLICADA CON APROBACION Y PERMISO DE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA.

TOMO IV



MADRID

NICOLÁS MOYA, EDITOR

LIBRERÍA

Carretas, 8

IMPRENTA

Garcilaso,

1883

PERMISO DEL EMMO. SEÑOR CARDENAL ARZOBISPO DE TOLEDO.

Secretaría de Cámara y Gobierno del Arzobispado de Toledo. — Su Emma. Rvma. el Cardenal Arzobispo, mi señor, ha tenido á bien decretar con esta fecha lo siguiente :

« Por cuanto de Nuestra órden ha sido examinado detenidamente el tomo cuarto de la *Suma de Santo Tomás de Aquino*, traducida al castellano por D. Hilario Abad de Aparicio, y no habiendo hallado en dicho volumen, segun la censura, cosa alguna contraria á la fe católica, dogmática y moral, damos nuestra licencia para su impresion y publicacion. »

Lo que traslado á V. para su conocimiento y fines consiguientes.

Dios guarde á V. muchos años. Toledo 18 de Junio de 1883.

JOSÉ FERNANDEZ MONTAÑA,
CANÓNIGO SECRETARIO.

Sr. D. Hilario Abad de Aparicio.

CUADRO ANALITICO

DEL FINAL DE LA SECCION SEGUNDA DE LA SEGUNDA PARTE

Y DE LA TERCERA PARTE

DE LA SUMA TEOLÓGICA.

Asuntos.	PARTE 2. ^a -2. ^m		Cuestiones.								
EL HOMBRE.	Hábitos Actos	{ Norma. Carismas. }	de conocimiento ...	Profecía } esencia — causa — mo- do — division..... 171-74							
			diversidad de gracias	de locucion } Rapto 175							
			manera de vivir..	de operacion } Don de lenguas 176							
			de ministerios... oficios — estados...	diversidad de vida.	Don de ciencia (palabra de)..... 177						
				{	activa — contemplativa — comparacion entre ambas.....	Don de milagros..... 178					
					en general.....	179-82					
					de perfeccion.....	183					
					episcopal.....	184					
					religioso.....	185					
				186-89							
PARTE 3. ^a											
DIOS-HOMBRE.	CRISTO	{ Encarnacion de la union. }	Encarnacion	conveniencia de la union hipostática..... 1							
			{	modo.....	por parte de la persona asumente 2-3						
				con relacion á las partes de la naturaleza humana en cuanto al orden.....	4						
			{ Cualidades..	{ Encarnacion de la union. }	{	gracia de Cristo..	como hombre singular.. 7				
						» cabeza de la Iglesia.	8				
						{	ciencia.....	en general..... 9			
							bienaventurada.....	10			
						{	potencia.....	infusa..... 11			
							» su voluntad.....	12			
					{ defectos tomados...}	{ Encarnacion de la union. }	{	del cuerpo	absoluta..... 13		
								del alma.....	sobre su cuerpo..... 13		
							{	{ Encarnacion de la union. }	{	con respecto á Cristo en sí mismo.....	» la razon de unidad. 16
										» la voluntad.....	17
										» la operacion.....	18
										oracion de Cristo.....	19
			{ condiciones y oficios	{ Encarnacion de la union. }	{	con relacion á Dios Padre...	sacerdocio..... 20-21				
						adopcion.....	22				
					{	{ Encarnacion de la union. }	{	con relacion á adoracion de Cristo—Mediacion.....	23		
								predestinacion.....	24		
								santificacion de María, virginidad, desposorio, anunciacion, concepcion.....	25-26		
								concepcion de Cristo, vida, pasion, muerte, resurreccion, ascension, potestad judicial.....	27-28-83		
			{ Misterios	{ Encarnacion de la union. }	{	maternos	34-35-59				
						personales	idea, necesidad, efectos, causa, número... 60-65				
			{ Sacramentos	{ Encarnacion de la union. }	{ Encarnacion de la union. }	{	Bautismo.....	en sí..... 66-69			
							en su preparacion.....	70-71			
						{	Confirmacion.....	72			
							{ en particular	{ Encarnacion de la union. }	{	Eucaristía.....	en sí..... 73
						en su materia, forma, efectos.....				74-82	
uso, ministro, rito.....	83										
Penitencia.....	en sí—sacramento—virtud..... 84-85										
	en sus efectos..... 86-89										
	en sus partes — general — especial..... 90										

CUESTION CLXXI.

De la profecía.

Despues de haber hablado de cada una de las virtudes y vicios que pertenecen á las condiciones y estados de todos los hombres, debemos considerar ahora las cosas, que pertenecen especialmente á algunos hombres. Ahora bien: hay entre los hombres tres clases de diferencias fundadas en las cosas que pertenecen á los hábitos y á los actos del alma racional: 1.º segun las diversas gracias *gratis-datas*; porque, como se dice (1 Cor. 13), *hay divisiones de gracias: á unos es dada por el Espíritu palabra de sabiduría, á otros palabra de ciencia, etc.* 2.º Diferen tambien segun las diversas vidas, esto es, activa y contemplativa, que se consideran segun los modos diversos de operacion, por lo cual se dice tambien (ibid.) que *hay divisiones de las operaciones*. Uno empero es el género de la operacion en Marta, *que estaba afanada de continuo en las faenas de la casa*, lo cual pertenece á la vida activa; y otro el de María, *la cual sentada á los pies del Señor oia su palabra*, lo cual pertenece á la vida contemplativa, como se lee (Luc. 10). 3.º Segun la diversidad de cargos y estados, como se dice (Ephes. 4, 11): *él mismo dió á unos ciertamente Apóstoles y á otros Profetas, y á otros Evangelistas y á otros Pastores y Doctores*, lo cual pertenece á los diversos ministerios, de los que se dice (1 Cor. 12, 5): *hay repartimientos de ministerios*. Debe empero observarse respecto de las gracias *gratis-datas*, que son objeto de la primera consideracion, que unas de estas pertenecen al conocimiento, otras á la locucion y otras á la operacion: mas todas las que pertenecen al conocimiento pueden comprenderse bajo la profecía, porque la revelacion profética se estiende no solo á los acontecimientos futuros de los hombres, sino tambien á las cosas divinas, ya en cuanto á las cosas, que se proponen á todos para ser creidas, las cuales pertenecen á la fe; ya en cuanto á los más altos misterios conocidos de los perfectos y que pertenecen á la sabiduría. La revelacion profética es acerca de las cosas que pertenecen á las sustancias espirituales, por las que somos inducidos ó al bien ó al mal, lo cual pertenece al discernimiento de espíritus. Se estiende asimismo á la direccion de los actos humanos, lo cual pertenece á la ciencia, como despues se demostrará (C. 177): y por tanto primeramente debemos considerar la profecía, y luego el rapto, que es cierto grado de profecía.

Acerca de la profecía ocurren cuatro consideraciones: 1.ª sobre su esencia; 2.ª sobre su causa; 3.ª sobre el modo del conocimiento profético; 4.ª sobre la division de la profecía.

Respecto á la primera consideracion examinaremos seis puntos: 1.º La profecía pertenece al conocimiento? 2.º Es un hábito? 3.º ¿Es solo de los futuros contingentes? 4.º El profeta conoce todo lo que es profetizable? 5.º Distingue las cosas que recibe de la divinidad de las que ve por su propio espíritu? 6.º Puede lo falso caer bajo la profecía?

ARTÍCULO I. — La profecía pertenece al conocimiento?

1.º Parece que la profecía no pertenece al conocimiento: porque se dice (Eccli. 48, 14) que *el cuerpo de Eliséo muerto profetizó*; y más adelante (c. 49, 18) se dice de José que *sus huesos fueron visitados y despues de la muerte profetizaron*. Pero en el cuerpo ó en los huesos despues de la muerte no queda conocimiento alguno. Luego la profecía no pertenece al conocimiento.

2.º Se dice (1 Cor. 14, 3), *el que profetiza habla á los hombres para edificacion*; y el lenguaje es efecto del conocimiento, mas no es el conocimiento mismo: luego parece que la profecía no pertenece al conocimiento.

3.º Toda perfeccion cognoscitiva incluye la necedad y la insania; pero ambas pueden existir á la vez con la profecía, pues se dice (Os. 9, 7), *sabe, ó Israel, que tu profeta es un fátuo é insensato*. Luego la profecía no es perfeccion cognoscitiva.

4.º Así como la revelacion pertenece al entendimiento, así la inspiracion parece pertenecer al afecto, por la razon de que importa cierta mocion. Pero la profecía se dice ser *inspiracion* (1) ó *revelacion*, segun Casiodoro (Prolog. super Psal. c. 1). Luego parece que la profecía no pertenece más al entendimiento que al afecto.

Por el contrario, se dice (1 Reg. 9, 9), *porque el que se llama hoy profeta se llamaba ántes vidente*; y la vision pertenece al conocimiento: luego tambien la profecía.

Conclusion. *La profecía consiste [1] primaria y principalmente en el conocimiento; secundariamente [2] en la expresion por los profetas de su revelacion divina para edificacion de otros; y en tercer lugar [3] en la operacion de milagros como confirmacion de sus predicciones.*

Responderémos, que la profecía consiste primera y principalmente en el conocimiento, puesto que los profetas conocen las cosas lejanas y apartadas del conocimiento de los hombres. Por lo cual pueden decirse profetas de *πρό* (*por*), que es lejos (*procul*) y *φανός* (*phanos*), que es aparicion, porque se les manifiestan algunas cosas que están lejanas. Así pues, como dice San Isidoro (Etym. l. 7, c. 8), « en el antiguo Testamento se » llamaban videntes, porque veían las » cosas que los demas no veían, y sabían » de antemano las que se hallaban escondidas en el misterio»; por cuya razon tambien los gentiles los llaman *vates* de *vi mentis*, como allí mismo se lee ántes.

Pero, como, segun se lee (1 Cor. 12, 7), *á cada uno es dada la manifestacion del Espíritu para provecho*, y más adelante (14, 12), *procurad abundar en ellos para edificacion de la Iglesia*; síguese que la profecía consiste secundariamente en el lenguaje, segun que los profetas conociendo lo que les ha sido enseñado por la divinidad, lo anuncian para edificacion de los demas, segun estas palabras (Is. 21, 10): *lo que oí del Señor de los ejércitos Dios de Israel, esto os he anunciado*. Segun esto, como dice San Isidoro (Etym. l. 7, c. 8.), pueden decirse pro-

fetas como profetores, puesto que (*porro fantur*), hablan de lejos y predicen la verdad sobre los acontecimientos futuros. En cuanto á las cosas, que son reveladas por Dios y que esceden el conocimiento humano, no pueden ser confirmadas por la razon humana, á la que esceden, segun la operacion de la virtud divina, conforme á lo que se dice (Matth. ult. 20), *predicaron en todas partes, obrando el Señor con ellos y confirmando su doctrina con los milagros, que la acompañaban*. Por consiguiente el don de los milagros pertenece en tercer lugar á la profecía como cierta confirmacion de la anunciacion profética; por lo cual se dice (Deut. ult. 10): *de allí adelante no se levantó en Israel un Profeta como Moisés, á quien el Señor conociese cara á cara, en toda suerte de señales y portentos*.

Al argumento 1.º dirémos, que aquellos pasajes hablan de la profecía en cuanto á esto tercero, en concepto de prueba de la profecía.

Al 2.º que el Apóstol habla allí en cuanto á la enunciacion profética.

Al 3.º que aquellos profetas, que se dicen insanos y necios, no son verdaderos profetas sino falsos; de quienes se dice (Jerem. 23, 16), *no queráis oír las palabras de los profetas, que os profetizan y os engañan; hablan vision de su corazon, no de la boca de Dios*, y (Ezech. 13, 3), *esto dice el Señor: ay de los profetas insensatos, que siguen su propio espíritu y nada ven!*

Al 4.º que en la profecía se requiere que la intencion de la mente se eleve á percibir las cosas divinas; por lo cual se dice (Ezech. 2, 1), *hijo del hombre, ponte sobre tus pies y hablaré contigo*. Mas esta elevacion de la intencion se hace por mocion del Espíritu Santo; por lo cual allí mismo se añade, *y entró en mí el espíritu y me puso sobre mis pies*. Pero, despues que la intencion del alma se ha elevado hasta lo supremo, percibe las cosas divinas; así pues se añade allí mismo, *y oí al que me hablaba*. Requiérase por lo tanto para la profecía la inspiracion respecto á la elevacion de la mente, segun aquello (Tob. 32, 8), *la inspiracion del Omnipotente da la inteligencia*; y la revelacion en cuanto á la percep-

(1) Más bien *aspiratio* testualmente.

cion misma de las cosas divinas, en lo que se perfecciona la profecía y se quita por la misma el velo de la oscuridad y de la ignorancia, segun aquello (Job, 12, 22), *él descubre lo encubierto de las tinieblas.*

ARTÍCULO II. — La profecía es un hábito?

1.º Parece que la profecía es un hábito: porque, como se dice (Ethic. I. 2, c. 5), « tres cosas hay en el alma: potencia, » pasion y hábito ». Pero la profecía no es potencia, porque entónces se encontraría en todos los hombres, pues las potencias del alma son comunes; tampoco es pasion, porque las pasiones pertenecen á la fuerza apetitiva, como se ha demostrado (1.ª-2.ª, C. 22, a 2); y la profecía pertenece principalmente al conocimiento, segun lo dicho (a. 1). Luego la profecía es hábito.

2.º Toda perfeccion del alma, que no se halla siempre en acto, es hábito. Pero la profecía es cierta perfeccion del alma; mas no está siempre en acto, pues de otro modo no se diría profeta al que duerme. Luego parece que la profecía es un hábito.

3.º La profecía se enumera entre las gracias *gratis-datas*; y la gracia es cierta cosa habitual en el alma, segun lo dicho (1.ª-2.ª, C. 110, a. 2). Luego la profecía es hábito.

Por el contrario: « el hábito es por lo » que uno obra cuando quiere », como dice el Comentador (De an. I. 3, Comment. 18). Pero no puede uno hacer uso de la profecía, cuando quisiere, como se ve (IV Reg. 3) de Eliséo, « que, preguntán- » dole Josafat sobre el porvenir y faltán- » dole el espíritu de profecía, hizo traer » un tañedor de arpa, para que, miéntras » este cantaba al arpa, descendiese sobre » él el espíritu de profecía y llenase su » ánimo de cosas futuras », como dice San Gregorio (super Ezech. hom. 1). Luego la profecía no es hábito.

Conclusion. *La inspiracion profética se halla en el entendimiento del profeta [1], no como forma permanente, sino [2] á modo de pasion ó impresion transitoria; y así [3] no es propiamente hábito.*

Responderémos que, como dice el

Apóstol (Ephes. 5, 13), *todo lo que se manifiesta es luz*: porque, así como la manifestacion de la vision corporal se hace por la luz corporal, así tambien la manifestacion de la vision intelectual se verifica por la luz intelectual. Luego es preciso que la manifestacion sea proporcionada á la luz, por la que se realiza, como el efecto es proporcionado á su causa: y, perteneciendo la profecía al conocimiento, que es superior á la razon, conforme á lo dicho (a. 1); síguese que para la profecía se requiere cierta luz intelectual, superior á la luz de la razon natural: por lo cual se dice (Mich. 7, 8), *cuando estuviere sentado en tinieblas, el Señor es mi luz.* Mas la luz puede estar en alguno de dos modos: 1.º á manera de forma permanente, como la luz corporal está en el sol y en el fuego; 2.º á la manera de cierta pasion ó impresion transeunte, como la luz está en el aire. *La luz profética empero no está en el entendimiento del profeta al modo de una forma permanente*; de otra manera sería menester que en el profeta se hallase siempre la facultad de profetizar: lo cual es falso, pues dice San Gregorio (super Ezech. hom. 1): « algunas veces falta á » los profetas el espíritu de la profecía, » y no siempre está pronto en sus mentes » de tal suerte que, cuando no lo tienen, » reconozcan que lo deben á un don, » cuando lo tienen »; por lo cual dijo Eliséo de la mujer Sunamita (IV Reg. 4, 27), *su alma se halla en amargura, y el Señor me lo ha encubierto y no me lo ha manifestado.* La razon de esto es, porque la luz intelectual existente en alguno á modo de forma permanente y perfecta perfecciona el entendimiento principalmente para conocer el principio de aquellas cosas, que le son manifestadas por aquella luz, como por la luz del entendimiento agente conoce principalmente el entendimiento los primeros principios de todas aquellas cosas, que naturalmente se conocen. Mas el principio de todas las cosas, que pertenecen al conocimiento sobrenatural, y que son manifestadas por la profecía, es el mismo Dios; el cual no es visto de los profetas por esencia; sino que lo es por los bienaventurados en la patria, en los que se halla esta luz á modo de cierta forma permanente y per-

fecta, segun aquello (Ps. 35, 10), *por tu lumbre verémos tu lumbre*. Resta pues decir que *la luz profética está en el alma del profeta á modo de cierta pasion ó impresion transeunte*; y esto se significa (Exod. 33, 22), *cuando pasare mi gloria, te pondré en el agujero de la peña...*; y (III Reg. 19, 11) se dice á Elías, *sal fuera y ponte sobre el monte delante del Señor, y hé aquí que pasa el Señor...*: de lo cual se deduce que, así como el aire necesita siempre de nueva iluminacion, así tambien la mente del profeta necesita siempre de nueva revelacion; al modo que el discípulo, que todavía no ha aprendido los principios del arte, necesita ser instruido acerca de cada uno de ellos. Por esto dice Isaías (c. 50, 4): *por la mañana me levanta el oído, para que le oiga como á maestro*. Esto mismo designan estas locuciones, que caracterizan á los profetas, segun que se dice *que el Señor ha hablado á tal ó cual profeta ó que la palabra del Señor se ha hecho entender ó el Señor estendió su mano sobre él*. El hábito empero es forma permanente. Luego es manifiesto que *la profecía, propiamente hablando, no es hábito*.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella division del Filósofo no comprende en absoluto todo lo que está en el alma, sino lo que puede ser principio de los actos morales, que á veces se producen por la pasion, otras por el hábito y otras por la simple potencia, como se ve en los que obran alguna cosa por el juicio de la razon, ántes de tener el hábito. Puede reducirse la profecía á la pasion, si se toma el nombre de pasion por cualquiera recepcion, segun lo que dice el Filósofo (De an. l. 3, t. 12) que «entender es » cierto padecer»: porque, así como en el conocimiento natural el entendimiento posible es pasivo por la luz del entendimiento agente; así tambien en el conocimiento profético el entendimiento humano lo es por la ilustracion de la divina luz.

Al 2.º que, así como en las cosas corporales, ausente la pasion, queda cierta aptitud para que sufran de nuevo, al modo que el leño una vez inflamado se inflama despues más fácilmente; así tambien en el entendimiento del profeta,

cesando la ilustracion actual, queda cierta aptitud, para que sea ilustrado de nuevo con más facilidad, como tambien la mente una vez escitada á la devocion vuelve más fácilmente despues á la primitiva devocion: por lo cual San Agustin en su libro *De orando Deum* (Epist. 130 ó 121, c. 9) dice ser necesarias oraciones continuas, para que no se estinga totalmente la devocion concebida. Puede decirse no obstante que alguno es llamado profeta, áun cesando la ilustracion actual profética por mision divina, segun aquello (Jerem. 1, 5), *y te puse por profeta entre las naciones*.

Al 3.º que todo don de la gracia eleva al hombre á algo que es superior á la naturaleza humana; lo cual puede tener lugar de dos modos: 1.º en cuanto á la sustancia del acto, como hacer milagros y conocer lo incierto y oculto de la divina sabiduría (1), y para estos actos no se da al hombre el don habitual de la gracia; 2.º en cuanto al modo del acto, mas no en cuanto á la sustancia del mismo, como amar á Dios y conocerle en el espejo de (*sus*) criaturas; y para esto se le da el don habitual de la gracia.

ARTÍCULO III. — La profecía es solo de los futuros contingentes? (2)

1.º Parece que la profecía es solo de los futuros contingentes; porque dice Casiodoro (Prolog. super. Ps. 100, 1) que «la profecía es la inspiracion ó revelacion divina, que da á conocer los sucesos de las cosas con una verdad inmutable»; y el evento pertenece á los futuros contingentes. Luego de solos estos se hace la revelacion profética.

2.º La gracia de la profecía se distingue por oposicion de la sabiduría y de la fe, que tienen por objeto las cosas divinas; y del discernimiento de espíritus, que es de los espíritus creados; y de la ciencia, que es sobre las cosas humanas, como se ve (I Cor. 12). Mas el hábito y el acto se distinguen segun los objetos, como consta por lo ya dicho (1.ª-2.ª C. 54, a. 2). Luego parece que la profecía no se refiere á alguno de estos, y por con-

(1) Como dice David de sí propio (Ps. 1, 7).

(2) Que en efecto constituyen principalmente la mate-

ria propia de la profecía, pero sin escluir otros hechos cualesquiera.

siguiente solo es acerca de los futuros contingentes.

3.º La diversidad de objeto causa la diversidad de la especie, como resulta de lo espuesto (1.ª-2.ª C. 54, a. 2). Si pues una profecía se refiere á los futuros contingentes y otra á otras cosas, parece seguirse que no es la misma la especie de profecía.

Por el contrario, dice San Gregorio (super Ezech. hom. 1) que « una profecía » tiene por objeto lo futuro », como esto que se dice (Is. 7), *hé aquí que concebirá una Virgen y parirá un hijo*; otra es de lo pasado, como lo que se dice (Gen. 1), *en el principio creó Dios el cielo y la tierra*; y otra de presente, como lo que se lee (I Cor. 14), *si todos profetizan y entrase algun infiel, las cosas de su corazón se hacen manifestas*. Luego la profecía no es solo sobre los futuros contingentes.

Conclusion. *La revelación profética [1] se extiende á todo lo divino y humano, espiritual ó corporal; siendo su objeto [2] tanto más propio, cuanto más dista del conocimiento humano; y [3] principalmente los futuros contingentes.*

Responderémos, que la manifestacion, que se produce por alguna luz, puede extenderse á todas aquellas cosas que están sometidas á esta luz; como la vision corporal se extiende á todos los colores, y el conocimiento natural del alma se extiende á todas aquellas cosas que están bajo la luz del entendimiento agente. *El conocimiento profético empero tiene lugar por la luz divina, por la que pueden ser conocidas todas las cosas tanto divinas como humanas, así espirituales como corporales*; y por esto la revelacion profética se extiende á todas estas, como á las que pertenecen á la escelencia de Dios y de los ángeles (1) se hizo por ministerio de los espíritus (Is. 6, 1), donde se dice, *ví al Señor sentado sobre un solio escelso y elevado, cuya (2) profecía tambien contiene lo perteciente á lo corporal natural, segun aquello (Is. 40, 12) ¿quién midió las aguas con su*

puño...? Igualmente contiene cosas que pertenecen á las costumbres de los hombres (Is. 58, 7), parte con el hambriento tu pan...; contiene lo perteneciente á los acontecimientos futuros, segun aquello (Is. 47, 9), te vendrán estas dos cosas súbitamente en un solo dia, esterilidad y viudez. — Debe considerarse sin embargo que, puesto que la profecía tiene por objeto las cosas que están lejos de nuestro conocimiento; *tanto más propiamente pertenecen algunas á la profecía, cuanto más lejanas existen del conocimiento humano*; y de estas hay tres grados: 1.º de las que están lejos del conocimiento humano, ya segun el sentido ya segun el entendimiento, mas no del conocimiento de todos los hombres; como conoce algun hombre por el sentido las que le están presentes segun el lugar, y otro no las conoce así, porque están para él ausentes. Así es como Eliséo conoció proféticamente lo que su discípulo Giezi había hecho en su ausencia, como consta (IV Reg. 5): é igualmente los pensamientos del corazón de uno se manifiestan proféticamente á otro, como se dice (I Cor. 14); y de este modo áun las cosas, que uno sabe demostrativamente, pueden ser reveladas á otros proféticamente. 2.º De las que esceden univrsalmente al conocimiento de todos los hombres, no porque no sean cognoscibles en sí, sino por defecto del conocimiento humano: como el misterio de la Trinidad, que fue revelado por los serafines diciendo, *Sanctus, Sanctus, Sanctus...*, segun consta (Is. 6). El 3.º y último grado es de las cosas que están lejos del conocimiento de todos los hombres, porque no son cognoscibles en sí mismas (3), como los futuros contingentes, cuya verdad no está determinada. — Y, puesto que lo que existe univrsalmente y *secundum se* es más principal que lo que existe particularmente y por otro, por esto á la profecía pertenece más propiamente la revelacion de sucesos futuros; y áun de aquí parece tomarse el nombre de profecía, por lo cual dice San Gregorio (super Ezech.

(1) Algunos intérpretes modernos prefieron seguir aquí la redaccion de García, *angelicorum spirituum*, que en verdad no nos parece más verosímil que la del testo, conforme con todos los manuseritos y las ediciones antiguas más correctas, incluidas las romanas, de las que no obstante la moderna Il-

nada áurea adopta tambien dicha variante.

(2) Algunas ediciones modernas ponen *quin* en lugar de *cujus*, y el cólice de A leañiz *cjus*.

(3) V. P. 1.ª C. 14, a. 13.

hom. 1) : « como la profecía se llama así » porque predice lo futuro; pierde la razón de su nombre, cuando habla del pasado ó del presente » (1).

Al argumento 1.º dirémos, que la profecía se define allí según lo que propiamente se significa por el nombre de profecía, y de este modo tambien la profecía se contrapone á otras gracias *gratis-datas*.

De lo dicho se infiere la respuesta al 2.º; aunque puede decirse que todas las cosas, que caen bajo la profecía, convienen en que no son cognoscibles al hombre sino por revelacion divina; mas las que pertenecen á la sabiduría y ciencia é interpretacion de las palabras pueden ser conocidas del hombre por la razon natural, pero se manifiestan de un modo más elevado por la ilustracion de la divina luz. La fe, aunque tiene por objeto las cosas invisibles al hombre, sin embargo no pertenece á la misma el conocimiento de las que se creen, sino el que el hombre asienta con certeza á las que son conocidas por otros.

Al 3.º que lo formal en el conocimiento profético es la luz divina, de cuya unidad tiene la profecía la unidad de especie, aunque sean diversas las cosas, que son manifestadas proféticamente por la divina luz.

ARTÍCULO IV. — ¿ El profeta conoce por divina revelacion todo lo que puede conocerse proféticamente ?

1.º Parece que el profeta conoce por la divina revelacion todo lo que puede conocerse proféticamente : porque se dice (Amos, 3, 7), *no hará el Señor Dios palabra alguna, sin haber revelado su secreto á sus siervos los profetas*; y todo lo que se revela proféticamente son palabras hechas por Dios. Luego no hay ninguna de ellas, que no sea revelada al profeta.

2.º *Las obras de Dios son perfectas*, como se dice (Deut. 32, 4); y la profecía es una revelacion divina, según lo dicho (a. 3). Luego es perfecta; y no lo sería, si todas las cosas que pueden ser

profetizadas no fuesen reveladas perfectamente por la profecía; puesto que « lo » perfecto es aquello, á que nada falta», según se dice (Phys. l. 3, t. 63). Luego son reveladas al profeta todas las cosas profetizables.

3.º La luz divina, que causa la profecía, es más poderosa que la luz de la razon natural, de la que es causada la ciencia humana. Mas el hombre, que tiene alguna ciencia, conoce todo lo que á esta ciencia pertenece, como el gramático conoce todas las (*reglas*) gramaticales. Luego parece que el profeta conoce todas las cosas profetizables.

Por el contrario, dice San Gregorio (super Ezech. hom. 1) que « algunas veces el espíritu de profecía ilumina al » profeta sobre las cosas presentes, sin » darle á conocer nada de las cosas futuras; y otras le hace conocer el porvenir, sin descubrirle el presente ». Luego el profeta no conoce todo lo profetizable.

Conclusion. *No es necesario que el profeta conozca singularmente todo lo conocido proféticamente, bastando le sea revelado algo especial.*

Responderémos, que no es necesario que las cosas diversas existan simultáneamente, sino á causa de algo, que las sirve de lazo de union, y de lo que dependen, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 65, a, 1 y 3), ser necesario que todas las virtudes existan simultáneamente por causa de la prudencia ó la caridad. Mas todas las cosas, que son conocidas por algun principio, están unidas en él y dependen del mismo. Así pues el que conoce perfectamente el principio según toda su virtud, conoce á la vez todas las cosas que se conocen por medio de aquel principio: mas, ignorando el principio comun, ó solo en comun (2) aprendido, no hay necesidad de conocer al mismo tiempo todas las que encierra; sino que es preciso que sean manifestadas *per se* cada una de estas cosas, y por consiguiente algunas de ellas pueden conocerse y otras no. Por el principio de las cosas, que se manifiestan proféticamente por la luz divina, es la misma verdad primera, que los profetas no ven en sí mis-

(1) La palabra profecía según su etimología griega equivale propiamente á la latina *praedictio*.

(2) Es decir en un concepto ó de un modo vago y universal

y como confusamente pueden así conocerse los hechos particulares, no siendo especial é individualmente manifestos.

ma: y por tanto *no es menester que conozcan todas las cosas profetizables; sino que cada uno de los profetas conoce de ellas algunas; segun la revelacion especial de esta ó aquella cosa.*

Al argumento 1.º dirémos, que el Señor revela á los profetas (1) todas las cosas, que son necesarias á la instruccion del pueblo fiel; mas no todas á todos, sino unas á unos y otras á otros.

Al 2.º que la profecía es como algo imperfecto en el género de la divina revelacion; por lo cual se dice (1 Cor. 13, 8) que « *las profecias no existirán más* », y que *en parte profetizamos*, esto es, imperfectamente. Mas la perfeccion de la divina revelacion tendrá lugar en la patria; por lo cual se añade: *cuando viniere lo que es perfecto, abolido será lo que es en parte*. No es pues necesario que nada falte á la profética revelacion, sino que nada falte de aquello á que se ordena la profecía.

Al 3.º que el que tiene alguna ciencia conoce los principios de aquella ciencia, de los que dependen todas las cosas que pertenecen á la misma; y por esto el que tiene perfectamente el hábito de alguna ciencia sabe todas las cosas que á ella pertenecen: pero por la profecía no se conoce en sí mismo el principio de los conocimientos profetizables, que es Dios. Luego no hay paridad.

ARTÍCULO V. — ¿El profeta discierne siempre qué dice por espíritu propio, y qué por espíritu de profecía?

1.º Parece que el profeta discierne siempre qué es lo que dice por espíritu propio, y qué por espíritu de profecía; pues dice San Agustin (Confess. l. 6, c 13) que « *su madre decía que ella discernía* » no sé por qué sabor, que ella no podía « *explicar con las palabras la diferencia* » que había entre la revelacion de Dios « *y los sueños de su alma* ». Pero la profecía es la revelacion divina, como queda dicho (a. 3). Luego el profeta discierne siempre lo que dice por espíritu de profecía de lo que habla por espíritu propio.

2.º « *Dios no manda algo imposible* »,

como dice San Jerónimo (Pelagius, exposit. Symb. ad Damas.); y se manda á los profetas (Jerem. 23, 28), *el profeta que tiene sueño cuente el sueño, y el que tiene mi palabra hable mi palabra con verdad*. Luego el profeta puede discernir qué tiene por espíritu de profecía de lo que ve de otro modo.

3.º Mayor es la certeza, que se adquiere por la divina luz, que la que se tiene por la luz de la razon natural; y por la luz de la razon natural el que tiene la ciencia sabe de cierto que la tiene: luego el que tiene la profecía por la luz divina está mucho más cierto de que la tiene.

Por el contrario, dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 1): « *debe saberse que algunas veces los santos profetas, cuando son consultados, dan ellos mismos, por consecuencia del gran hábito que tienen de profetizar, respuestas de su propio espíritu, que creen proceder del espíritu de profecía* ».

Conclusion. *El profeta conoce y sabe con plena certidumbre lo que le ha sido revelado por Dios [1] en espíritu de profecía; mas no siempre [2] con distincion perfecta entre lo que conoce por espíritu divino ó por instinto propio.*

Responderémos, que la mente del profeta es instruida por Dios de dos modos: 1.º por espresa revelacion, 2.º por cierto instinto muy oculto, « *que experimentan* » los entendimientos humanos sin saberlo», como dice San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 2, c. 17). *De las cosas pues, que el profeta conoce espresamente por espíritu de profecía, tiene la mayor certeza, y tiene por seguro que estas le han sido reveladas por Dios; por lo cual se dice (Jerem. 26, 15), en verdad el Señor me envió á vosotros, para que hablase en vuestras orejas todas estas palabras:* de otra manera, si el profeta no tuviese por sí mismo certeza de esto, la fe que se apoya en las palabras de los profetas no sería cierta; y podemos aceptar como prueba de la certeza profética la accion de Abraham, que advertido en vision profética se preparó á sacrificar á su hijo unigénito, lo cual de ningun modo

(1) El pasaje aducido en el argumento se refiere á los castigos públicos ó comunes, que Dios en su benigna misericordia no suele imponer al pueblo, sin prevenirle de antemano

por las exhortaciones de los profetas, escitándole á penitencia.

hubiera hecho, si no hubiera estado segurísimo de la revelacion divina. Mas respecto á las que conoce por instinto sucede algunas veces que no puede discernir plenamente, si las pensó por alguna inspiracion divina ó por el espíritu propio: y no todas las cosas que conocemos por inspiracion de Dios se nos manifiestan bajo la certeza profética, pues tal instinto es cosa algo imperfecta en el género de la profecía; que es como deben entenderse las palabras de San Gregorio. Sin embargo, para que no pueda resultar de esto algun error, « los profetas son » inmediatamente corregidos por el Espíritu Santo, que les hace conocer la verdad, y se reprenden á sí mismos (1) de haber dicho algo falso », como añade el mismo Santo (ibid.).

Con lo cual quedan contestados todos los argumentos propuestos, pues los primeros se fundan en las cosas que son reveladas por espíritu profético.

ARTÍCULO VI. — ¿Las cosas, que son conocidas ó anunciadas proféticamente, pueden ser falsas (2)?

1.º Parece que las cosas, que se conocen ó anuncian proféticamente, pueden ser falsas: porque la profecía es de los futuros contingentes, segun lo dicho (a. 3); mas estos pueden no verificarse, pues de lo contrario acaecerían necesariamente. Luego en la profecía puede haber falsedad.

2.º Isaías presagió proféticamente á Ezequías diciendo, *dispon de tu casa, porque morirás tú y no vivirás*; y sin embargo su vida duró despues quince años más, como consta (iv Reg. 20, 7) é (Is. 38, 1). Asimismo el Señor dice (Jerem. 18, 7), *dice el Señor: de repente hablaré contra una nacion y contra un reino, para desarraigarlo y destruirlo y esterminarlo*; (v. 8) *si aquella nacion se arrepintiere de su mal, de que yo la he reprendido, yo tambien me arrepentiré del mal que he pensado hacer contra ella*. Y esto se ve en el ejemplo de los ninivitas, segun aquello (Jonás, 3, 10), *el Se-*

ñor tuvo misericordia acerca del mal que había dicho les haria, y no lo hizo. Luego en la profecía puede hallarse lo falso.

3.º De toda (proposicion) condicional, cuyo antecedente es necesario en absoluto, el consecuente lo es igualmente: puesto que el consecuente en la condicional es al antecedente como la conclusion á las premisas en el silogismo; y en el silogismo no se puede deducir lo necesario sino de proposiciones necesarias, como se prueba (Posterior. I. 1, t. 17): pero, si la profecía no puede contener lo falso, esta condicional, « si una cosa ha sido profetizada, sucedrá », es necesariamente verdadera. El antecedente de esta condicional es necesario en absoluto, puesto que es del pasado. Luego tambien la consecuencia será necesaria absolutamente: lo cual repugna, puesto que entónces la profecía no sería de los contingentes; por lo cual es falso que la profecía no pueda contener lo falso.

Por el contrario, dice Casiodoro (Prolog. in Ps. c. 1) que « la profecía es » la inspiracion ó revelacion divina, que « anuncia los acontecimientos con verdad inmutable »; y no sería inmutable esta verdad de la profecía, si en ella pudiera contenerse lo falso. Luego no puede contenerlo.

Conclusion. *Lo falso no puede ser objeto de la profecía.*

Responderémos que, segun resulta evidente de lo dicho (a. 1, 3 y 5), la profecía es cierto conocimiento impreso en el entendimiento del profeta por revelacion divina á modo de cierta enseña; y la verdad del conocimiento es la misma en el discípulo y en el que enseña, puesto que el conocimiento del que aprende es la semejanza del conocimiento del que enseña, como tambien en las cosas naturales la forma del engendrado es cierta semejanza de la forma del que engendra: y en este concepto dice San Jerónimo (implic. super illud Dan. 2, *respondentes ergo chaldæi*) « que la profecía es cierto » signo de la divina presciencia ». Es preciso pues que sea la misma la verdad del conocimiento y enunciacion profética, que

(1) Como se ve en lo anunciado por el profeta Natan á David respecto de la edificacion del templo (ii Reg. 7).

(2) Los herejes llamados *apeltias* pretendían « ser de todo punto falsas las profecías, como contradictorias entre sí »; y

los *saducteos* que « debían despreciarse y no merecen crédito alguno los dichos de los profetas ». Claro es que en tan erróneos supuestos la verdad de las divinas revelaciones queda destituida del más poderoso fundamento de su demostracion:

proviene del conocimiento divino, en el que es imposible se halle lo falso segun lo dicho (P. 1.^a, C. 14, a. 13 y 15; y C. 16, a. 8). Luego *en la profecía no puede hallarse lo falso.*

Al argumento 1.^o dirémos, que segun lo dicho (P. 1.^a, C. 22, a. 4) la certeza de la divina presciencia no escluye la contingencia de los futuros singulares; puesto que se refiere á ellos, segun que están presentes y determinados de antemano positivamente: y por esto tambien la profecía, que es la semejanza impresa ó signo de la presciencia divina, no escluye la contingencia de los futuros por su verdad inmutable (1).

Al 2.^o que la presciencia divina mira á las cosas futuras en dos conceptos: 1.^o como son en sí mismas, esto es, en cuanto le están presentes; y 2.^o segun, que existen en sus causas, es decir, en cuanto ve el orden de las causas á sus efectos. Y, aunque los futuros contingentes, segun que existen en sí mismos, sean determinados; sin embargo, segun que existen en sus causas, no son determinados hasta el punto de no poder suceder de otra manera: y, si bien este doble conocimiento está siempre unido en el entendimiento divino; no lo está sin embargo siempre en la revelacion profética, puesto que la impresion del agente no siempre se iguala á su virtud. Por consiguiente la revelacion profética es á veces una semejanza impresa de la divina presciencia, segun que tiene por objeto los futuros contingentes en sí mismos, y entónces suceden tal como han sido profetizados, como

aquello (Is. 7, 14), *hé aquí que una virgen concebirá*; pero otras la revelacion profética es la semejanza impresa de la divina presciencia, segun que conoce el orden de las causas con sus efectos, y entónces á veces el acontecimiento sucede de otro modo que se ha profetizado, siu que la profecía sea falsa por esto: porque el sentido de la profecía es que la disposicion de las causas inferiores ya de los actos naturales ya de los actos humanos es tal, que debe resultar en efecto lo que se predice. En este sentido se entienden aquellas palabras (Is. 38, 1), *morrás y no vivirás*, esto es, la disposicion de tu cuerpo se ordena á la muerte; y lo que se dice (Jon. 3, 4), *aún cuarenta días y Ninive será destruida*, es decir, sus méritos exigen que sea destruida. Se dice metafóricamente que Dios se arrepiente, en cuanto, aunque no cambia su designio, cambia sin embargo la sentencia, al modo del que se arrepiente (2).

Al 3.^o que, siendo una misma la verdad de la profecía y la de la presciencia divina, como se ha dicho; de este modo aquella condicional, « si algo ha sido predicho, sucederá », es verdadera, como esta otra, « si una cosa ha sido prevista, » sucederá; porque en una y otra es imposible que el antecedente no exista. Luego el consecuente es necesario, no segun que es futuro respecto á nosotros, sino en tanto que se le considera en su presente, segun que está sometido á la presciencia divina, como se ha dicho (P. 1.^a, C. 14, a. 13, al 2.^o) (3).

(1) Los futuros contingentes se realizan (y no puede ménos de suceder así en sentido compuesto, aunque sí en absoluto) segun se hallan previamente en la presciencia y providencia divinas.

(2) Estas y semejantes profecias son propiamente condi-

cionales, debiendo entenderse no habrán de realizarse sin la condicion insinuada en ellas, como en la de Ninive *si sus habitantes no hicieron penitencia.*

(3) Puede tambien consultarse la C. 116, a. 3, de esta misma Parte 2.^a-2.^a.

CUESTION CLXXII.

Causa de la profecía.

1.º La profecía es natural?—2.º Proviene de Dios por mediacion de los ángeles?—3.º Se requiere para la profecía disposicion natural?—4.º Se requiere la bondad de costumbres?—5.º Hay alguna profecía de los demonios?—6.º Los profetas de los demonios dicen alguna vez lo verdadero?

ARTÍCULO I. — La profecía puede ser natural? (1)

1.º Parece que la profecía puede ser natural: porque dice San Gregorio (Dialog. l. 4, c. 26) que « á veces la fuerza misma » de las almas prevé algo por su propia « perspicacia »; y San Agustín (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 13) que « compete al » alma humana prever las cosas futuras, segun que se abstráe de los sentidos corporales ». Mas esto pertenece á la profecía. Luego el alma puede naturalmente profetizar.

2.º El conocimiento del alma humana es más perfecto durante la vigilia que en el sueño; y no obstante algunos durmiendo prevén naturalmente algunos futuros, como consta por el Filósofo (De somno et vig. ó De divinat. per somn. c. 2): luego mucho más puede el hombre preconocer naturalmente las cosas futuras.

3.º El hombre segun su naturaleza es más perfecto que los animales brutos, algunos de los cuales tienen preconocimiento de lo futuro perteneciente á ellos: como las hormigas preconocen las lluvias futuras, lo cual es notorio, porque ántes de la lluvia comienzan á reponer los granos en su hormiguero; é igualmente los peces las tempestades futuras, lo que se ve por sus movimientos, alejándose del sitio de la tormenta. Luego mucho más pueden los hombres preconocer naturalmente lo futuro perteneciente á ellos, y

sobre lo cual tiene lugar la profecía. La profecía es por lo tanto natural.

4.º Dícese (Prov. 29, 18), *cuando faltare la profecía, será disipado el pueblo*; por lo que es notorio que la profecía es necesaria para la conservacion de los hombres. Es así que la naturaleza no falta en las cosas necesarias. Luego parece que la profecía proviene de la naturaleza.

Por el contrario, dícese (II Petr. 1, 21): *porque en ningun tiempo fue dada la profecía por voluntad de hombre, mas los hombres santos de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo*. Luego la profecía no proviene de la naturaleza, sino del don del Espíritu Santo.

Conclusion. *La profecía propia y absolutamente dicha no es asequible por la naturaleza, y si únicamente por divina revelacion.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 171, a. 6, al 2.º) el preconocimiento profético puede tener por objeto lo futuro de dos modos: 1.º segun que existe en sí mismo, y 2.º cual existe en sus causas. El conocer de antemano lo futuro, segun que existe en sí mismo, es propio del entendimiento divino, á cuya eternidad todas las cosas están presentes, segun lo dicho (P. 1.ª, C. 14, a. 12); y por tanto *tal preconocimiento de los futuros no puede provenir de la naturaleza, sino solamente de la revelacion divina*. Mas los futuros pueden ser preconocidos en sus causas por conocimiento natural aún por el hombre; como el médico preconoce la salud ó la muerte futuras en algunas causas, cuyo orden con sus efec-

(1) Contra el error de Averrós y Algazel, segun los cuales « la profecía es natural ».

tos tiene ya conocido por la esperiencia; y tal conocimiento de los futuros puede entenderse que existe naturalmente en el hombre de dos modos: 1.º en cuanto el alma tiene de sí el poder conocer los futuros inmediatamente; y de este modo, como dice San Agustín (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 13), « algunos pretendieron que el alma humana tenía cierta virtud de adivinación en sí misma », lo cual parece ser conforme á la opinion de Platon, que supuso (Dialog. 6, De republ.) que las almas tienen conocimiento de todas las cosas por participacion de las idéas: pero este conocimiento se anula en ellas por su union al cuerpo, en unas sin embargo más y en otras ménos segun la diversa pureza del cuerpo; y segun esto podría decirse que los hombres, que tienen almas no muy oscurecidas por la union de los cuerpos, pueden preconocer tales futuros segun su propia ciencia. Contra esta opinion arguye San Agustín (ibid.) « ¿ porqué el alma no puede tener siempre la fuerza de adivinación, queriéndolo siempre? » Y, puesto que parece ser más exacto que el alma adquiere el conocimiento de las cosas sensibles segun el parecer de Aristóteles, como se ha dicho (P. 1.º, C. 84, a. 3, 6 y 7); vale más decir que los hombres no tienen el preconocimiento de los tales futuros, sino que pueden adquirirlo por medio de la esperiencia, en la que son ayudados por la disposicion natural, segun que en el hombre se halla la perfeccion de la virtud imaginativa y la claridad de la inteligencia. Sin embargo este preconocimiento de los futuros difiere del primero, que se tiene por revelacion divina, de dos modos: 1.º porque el primero puede ser de cualesquiera sucesos y es infalible; y este preconocimiento, que puede tenerse naturalmente, es sobre ciertos efectos, á los cuales puede estenderse la esperiencia humana; 2.º porque la primera profecía es segun la verdad inmóvil; mas no la segunda, sino que puede ser sobre lo falso. El conocimiento primero pertenece propriamente á la profecía, no el segundo; porque, como se ha dicho (C. 171, a. 1), el conocimiento profético es de aquellas cosas, que esceden naturalmente al conocimiento humano. Y por esto debe decirse que *la*

profecía tomada en absoluto no puede provenir de la naturaleza, sino solamente de la revelacion divina (1).

Al argumento 1.º dirémos que, cuando el alma se abstráe de las cosas corporales, se hace más apta para recibir el influjo de las sustancias espirituales, y tambien para percibir los movimientos sutiles, que quedan en la imaginacion humana de las impresiones de las causas naturales, de cuya percepcion es impedida, cuando se halla ocupada en las cosas sensibles; y por esto dice San Gregorio (ibid.) que « el alma, al acercarse á la muerte, preconoce algunas cosas futuras por la sutileza de su naturaleza », esto es, segun que entónces percibe áun las más pequeñas impresiones: ó tambien conoce las cosas futuras por revelacion angélica, mas no por su propia virtud; puesto que, como dice San Agustín (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 13), « si esto fuese así, estaría en su poder conocer las cosas futuras, cuando quisiere », lo cual consta ser falso.

Al 2.º que el conocimiento de los futuros, que tiene lugar en los sueños, es ó por revelacion de las sustancias espirituales ó por causa corporal, como se ha dicho (C. 95, a. 6) al tratar de las adivinaciones. Ambas pueden producirse mejor en los que duermen que en los que velan; puesto que el alma del despierto está ocupada en las cosas sensibles exteriores, por lo cual puede recibir ménos las sutiles impresiones ya de las sustancias espirituales ya tambien de las causas naturales. Sin embargo en cuanto á la perfeccion del juicio la razon es más vigorosa en la vigilia que en el sueño.

Al 3.º que tampoco los animales brutos tienen preconocimiento de los futuros sucesos, sino en cuanto son previamente conocidos en sus causas, por las que su fantasía es movida más que la de los hombres, porque la de estos sobre todo en la vigilia está más dispuesta segun la razon que segun la impresion de las causas naturales. La razon obra en el hombre mucho más abundantemente lo que en los brutos la impresion de las causas naturales; y aún más ayuda al hombre

(1) De donde se infiere que la prediccion de sucesos contingentes y especialmente libres constituya en el que la hace por sí mismo verdadera y concluyente prueba de divinidad.

la gracia divina inspirando las profecías.

Al 4.º que la luz profética se extiende también á la direccion de los actos humanos; y segun esto la profecía es necesaria para el gobierno del pueblo, y principalmente en órden al culto divino, para el que no basta la naturaleza, sino que se requiere la gracia.

ARTÍCULO II. — La revelacion profética se hace por medio de los ángeles?

1.º Parece que la revelacion profética no se hace por medio de los ángeles: porque se dice (Sap. 7, 27) que *la sabiduría de Dios se difunde en las almas santas, y forma amigos de Dios y profetas*; y constituye amigos de Dios inmediatamente. Luego también forma profetas inmediatamente sin mediacion de los ángeles.

2.º La profecía se cuenta entre las gracias gratis-datas; y estas provienen del Espíritu Santo, segun aquello (1 Cor. 12, 4), *hay repartimiento de gracias, mas uno mismo es el Espíritu*. Luego la revelacion profética no se hace mediante el ángel.

3.º Dice Casiodoro (in Prol. sup. Ps. c. 1) que « la profecía es una revelacion « divina »; y, si esta se hiciera por medio de los ángeles, se diría revelacion angélica. Luego la profecía no se hace por medio de los ángeles.

Por el contrario, dice San Dionisio (De coelest. hier. c. 4): « nuestros gloriosos » padres han recibido las visiones divinas por mediacion de las virtudes celestes; y habla allí de las visiones proféticas. Luego la revelacion profética se hace por mediacion de los ángeles.

Conclusion. *El conocimiento profético se obtiene por mediacion de los ángeles.*

Responderemos que, como dice el Apóstol (Rom. 13, 1), *las cosas que provienen de Dios son ordenadas*; y el órden de la divinidad requiere, segun dice San Dionisio (ibid.), que los seres ínfimos sean regidos por los intermedios: siendo pues

los ángeles medianeros entre Dios y los hombres, como más participantes que estos de la perfeccion de la bondad divina; por esta razon las iluminaciones y revelaciones divinas son transmitidas de Dios á los hombres por medio de los ángeles; y el conocimiento profético tiene lugar por la iluminacion y revelacion divina. Luego es evidente que se hace por medio de los ángeles.

Al argumento 1.º dirémos, que la caridad, segun la que el hombre se hace amigo de Dios, es una perfeccion de la voluntad, sobre la que solo Dios puede obrar; pero la profecía es la perfeccion del entendimiento, en el cual aun el ángel puede influir, segun lo dicho (P. 1.ª, C. 111, a. 1): y por tanto no hay semejanza entre una y otra.

Al 2.º que las gracias gratis-datas se atribuyen al Espíritu Santo, como á primer principio; el cual sin embargo obra semejante gracia en los hombres mediante el ministerio de los ángeles.

Al 3.º que la operacion del instrumento se atribuye al agente principal, en cuya virtud obra el instrumento. Y, puesto que el ministro es como el instrumento; hé aquí porqué la revelacion profética, que se hace por ministerio de los ángeles, se dice ser divina.

ARTÍCULO III. — Se requiere para la profecía la disposicion natural? (1)

1.º Parece que se requiere para la profecía la disposicion natural: porque la profecía es recibida por el profeta segun la disposicion del recipiente, puesto que sobre aquello (Amós, 12), *Dominus de Sion rugiet*, dice la Glosa de San Jerónimo (ord.): « es natural que todos los » que quieren comparar una cosa con otra » tomen de ellas las comparaciones que » han experimentado, y en las que han sido educados », v. gr. los navegantes comparan sus enemigos á los vientos y su daño al naufragio. Así también Amós, que fue pastor de ganado, asimila el temor de Dios al rugido del leon. Pero lo

(1) Confútase aquí la herética doctrina de Rabí Moisés, de que « el hombre puede disponerse suficientemente á la gracia » de la profecía, y que Dios no elige para profeta indistintamente á cualquiera, sino precisamente á quien por sus « medicos naturales se halla preparado á ella ». Es bien sabido

que entre los judíos había ciertas escuelas de profetas como preparatorias ó predispositivas á la subsiguiente eleccion divina; pero no lo es ménos que frecuentísimamente infundía Dios su espíritu profético á hombres rudos y sencillos sin tal predisposicion.

que es recibido en alguno á modo de recipiente, requiere disposicion natural. Luego la profecía requiere disposicion natural.

2.º La profecía es especulacion más elevada que la de la ciencia adquirida; y la indisposicion natural impide la especulacion de la ciencia adquirida, pues muchos por indisposicion natural no pueden llegar á adquirir las ciencias especulativas. Luego mucho más se requiere para la contemplacion profética.

3.º La indisposicion natural es mayor obstáculo que el impedimento accidental; y por algo accidental que sobreviene se impide la especulacion de la profecía, pues dice San Jerónimo (super Matth.) (1) que « en el tiempo, en que se verifican » actos conyugales, no será dada la presencia del Espíritu Santo, aunque el » que cumpla el deber de la generacion » parezca ser profeta ». Luego mucho más la indisposicion natural impide la profecía; y así parece que se requiere para la profecía la buena disposicion natural.

Por el contrario, dice San Gregorio (in hom. Pentecost. 30 in Evang): » llena (el Espíritu Santo) al niño que » toca la cítara y lo hace salmista; llena » á un pastor vaquero ocupado en sajar sí » cómoros y le hace profeta (2) ». Luego no se requiere alguna disposicion precedente para la profecía, sino que depende de sola la voluntad del Espíritu Santo, de quien se dice (1 Cor. 12, 11): *todas estas cosas obra un solo y mismo Espíritu, repartiendo á cada uno como quiere.*

Conclusion. *Dios en sus efectos espirituales y por consiguiente para la comunicacion del espíritu de profecía no ha menester predisposicion alguna de la materia, ni áun sujeto recipiente, pudiendo infundirlo en el alma al crearla.*

Responderemos, que segun lo dicho (a. 1) la profecía en su sentido verdadero y absoluto proviene de la inspiracion divina; pues la que resulta de causa natural no se dice profecía sino *secundum quid*. Debe sin embargo considerarse que,

así como Dios, que es causa universal en el obrar, no preexige disposicion alguna de materia en los efectos corporales, sino que puede producir á la vez la materia y la disposicion y la forma; así tambien en los efectos espirituales no preexige disposicion alguna; sino que puede simultáneamente producir con el efecto espiritual la disposicion consiguiente, cual se requiere segun el orden de la naturaleza. Y ademas podría tambien producir á la vez por creacion el sujeto mismo, esto es, el alma, y disponerla en su misma creacion á la profecía, dándole la gracia profética.

Al argumento 1.º diremos, que es indiferente á la profecía que se empléen tales ó cuales imágenes para espresarla (3); y por lo tanto la operacion divina no cambia al hombre en este concepto, sino que la virtud divina remueve lo que acaso repugna á la profecía.

Al 2.º que la especulacion de la ciencia resulta de causa natural; y la naturaleza no puede obrar sin una disposicion precedente en la materia: lo que no debe decirse de Dios, que es la causa de la profecía.

Al 3.º que, si no se removiera alguna indisposicion natural, podría impedir la revelacion profética, v. g. si alguno estuviese destituido totalmente del sentido natural; como tambien es alguno impedido del acto de profetizar por alguna pasion vehemente de ira ó de concupiscencia, cual es la del acto carnal, ó por cualquiera alguna otra pasion. Pero la virtud divina, que es causa de la profecía, remueve tal indisposicion natural.

ARTÍCULO IV. — Se requiere la bondad de las costumbres para la profecía? (4)

1.º Parece requerirse la bondad de costumbres para la profecía: porque se dice (Sap. 7, 27) que *la sabiduría de Dios se difunde por las naciones en las almas santas y forma amigos de Dios y profetas*. Pero la santidad no puede existir sin la bondad de las costumbres y la gracia

(1) Orígenes, (hom. 6 in Num.); si bien en San Jerónimo (epist. 11 ad Ageruch.) se halla algo parecido.

(2) Alude manifiestamente á David y Amós.

(3) Así que comunmente los profetas empléan su propio lenguaje y estilo personales en la manifestacion de sus

oráculos ó revelaciones recibidas de Dios.

(4) Los ejemplos de Balaam y Caifás, que seguramente no eran santos y sin embargo hablaron inspirados como profetas (Num. 22, y Joann. 11, 59), bastarian á justificar la doctrina del Santo en este punto.

santificante. Luego la profecía no puede existir sin estas dos cosas.

2.º Los secretos no se revelan sino á los amigos, segun aquello (Joan. 15, 15), *mas á vosotros os he llamado amigos, porque os he hecho conocer todas las cosas que he oido de mi Padre*: y, puesto que Dios revela á los profetas sus secretos, como se dice (Amós, 3); parece que los profetas son amigos de Dios, lo cual no puede tener lugar sin la caridad. Por lo tanto parece que la profecía no puede existir sin la caridad, la que no existe sin la gracia santificante.

3.º Dicese (Matth. 7, 15), *guardáos de los falsos profetas, que vienen á vosotros con vestidos de oveja, y dentro son lobos robadores*. Pero todos los que están sin gracia parecen ser interiormente lobos rapaces. Luego todos son falsos profetas; y de consiguiente ninguno es verdadero profeta, sino el que es bueno por la gracia.

4.º Dice el Filósofo (De somn. et vig. lib. De divinat. per somn.) que, « si la » adivinacion por sueños proviene de » Dios, es inconveniente el otorgarla á » cualquiera y no á los varones mejores ». Constando pues que el don de profecía proviene de Dios, síguese que no se da sino á los varones mejores.

Por el contrario, (Matth. 7, 22) á los que habían dicho, *Señor ¿pues no profetizamos en tu nombre?* se responde: *nunca os conocí; mas el Señor conoce á los que son suyos*, como se dice (II Tim. 2, 19). Luego la profecía puede existir en los que no son de Dios por la gracia.

Conclusion. *Puede la profecía existir en quien carece de bondad de costumbres en cuanto á la raíz primaria de la bondad, que es la caridad; si bien las malas pasiones y operaciones de algun modo la escluyen ó impiden.*

Responderémos, que la bondad de las costumbres puede considerarse en dos conceptos: 1.º segun su raíz interior, que es la gracia santificante; 2.º en cuanto á las pasiones interiores del alma y acciones exteriores. Mas la gracia santificante se da principalmente, para que el alma del hombre se una á Dios por la caridad;

por lo cual dice San Agustin (De Trin. l. 14, c. 18): « si el Espíritu-Santo no » concede á uno el hacerle amador de » Dios y del prójimo, no pasa de la izquierda á la derecha ». Por consiguiente todo lo que puede existir sin caridad puede tambien existir sin la gracia santificante, y por tanto sin bondad de costumbres. La profecía empero puede existir sin la caridad, lo cual es notorio por dos razones: 1.ª por el acto de ambas; porque la profecía pertenece al entendimiento, cuyo acto precede al de la voluntad, que la caridad perfecciona; por cuya razon el Apóstol (I Cor. 13) connumera la profecía entre las demas cosas pertenecientes al entendimiento, que pueden poseerse sin caridad; 2.º del fin de ambas, porque la profecía es dada para utilidad de la Iglesia, como las demas gracias *gratis-datas*, segun aquello (I Cor. 12, 7), *á cada uno es dada la manifestacion del Espíritu para provecho*; mas no se ordena directamente á que el afecto del mismo profeta se una á Dios, á lo que se ordena la caridad: y por esto la profecía puede existir sin la bondad de costumbres en cuanto á la propia raíz de esta bondad. Pero, si consideramos la bondad de las costumbres segun las pasiones del alma y las acciones esternas, en tal caso es impedido alguno en la profecía por la malicia de sus costumbres; porque para la profecía se requiere la mayor elevacion de la mente á la contemplacion espiritual, que en verdad es impedida por la vehemencia de las pasiones y la desordenada ocupacion en cosas esterioras: por lo cual se lee tambien de los hijos de los profetas (IV Reg. 4) que *habitaban juntamente con Eliséo*, como haciendo vida solitaria, para no ser impedidos en el don de la profecía por las ocupaciones del mundo (1).

Al argumento 1.º dirémos, que á veces se da al hombre el don de la profecía, ya por utilidad de otros, ya para la ilustracion de la propia mente: y estos son aquellos, á cuyas almas transfiriéndose la sabiduría divina por la gracia santificante, los constituye en amigos de Dios y profetas. Mas otros consiguen el don

(1) Así la profecía como las demas gracias *gratis-datas*, que se conceden para edificacion y en provecho de otros, no suponen la gracia santificante como necesaria en el agraciado;

por cuya razon sin esta y aún con muchos y acaso enormes vicios ó pecados puede uno ser profeta, como igualmente doctor ó predicador, sacerdote ó ministro sacro.

de profecía solo para utilidad de otros, los cuales son como los instrumentos de la operacion divina; por lo cual San Jerónimo dice sobre aquello (Matth. 7) *¿pues no profetizamos en tu nombre?* « el pro- » fetizar, hacer milagros y lanzar los de- » monios no es á veces del mérito del » que obra, sino que hace esto ya por » invocacion del nombre de Cristo, ó se » le concede para condenacion de los que » invocan, y utilidad de los que ven » y oyen.»

Al 2.º que San Gregorio (Hom. 27 in Evang.) esplicando aquel pasaje, dice: « cuando amamos los secretos del cielo, » que hemos aprendido, ya los conocemos; » porque el amor mismo es el conocimien- » to. Les dió á conocer todas las cosas, » porque separados de los deséos terre- » nales obraban inflamados en el fuego » del amor más abrasador». Y de este modo no siempre se revelan los secretos divinos á los profetas.

Al 3.º que no todos los malos son lobos rapaces, sino solo aquellos que tienen intencion de dañar á otros; pues dice el Crisóstomo (super. Matth. hom. 19 in Oper. imperf.) que « los católicos docto- » res, aunque sean pecadores, se dicen » siervos de la carne; mas no lobos rapa- » ces, porque no tienen el propósito de » perder á los cristianos». Y, puesto que la profecía se ordena á la utilidad de otros, es evidente que los tales son falsos profetas (1), porque no han sido mandados por Dios para esto.

Al 4.º que los dones divinos no se dan siempre á los mejores en absoluto, sino á veces á los que son mejores en cuanto á la perfeccion de tal don. Así pues Dios da el don de profecía á aquellos, á quienes juzga más conveniente darlo.

ARTÍCULO V. — *Alguna profecía proviene de los demonios?* (2)

1.º Parece que ninguna profecía proviene de los demonios: porque la profecía es la revelacion divina, como dice Casiodoro (in Prolog. sup. c. 1). Pero lo que se hace por el demonio no es di-

(1) Entendiéndose tales, no solamente los que prosagian falsedades, que no alcanzan su cumplimiento, sino tambien y áun principalmente los que con sus predicciones falsas ó verdaderas ó con sus doctrinas intentan seducir ó perder las almas, induciéndolas á error ó á pevaricacion.

vino. Luego ninguna profecía puede provenir del demonio.

2.º Para el conocimiento profético se requiere alguna iluminacion, segun se ha dicho (C. 171, a. 2); y los demonios no iluminan el entendimiento humano, segun lo espuesto (C. 109, a 3). Luego ninguna profecía puede provenir de los demonios.

3.º No es eficaz el signo que se refiere tambien á los contrarios. Pero la profecía es signo de la confirmacion de la fe; por lo cual sobre aquello (Rom. 12), *sive prophetiam secundum rationem fidei*, dice la Glosa (ord. Ambr.): « advierte que en la » enumeracion de las gracias comienza » por la profecía, que es la primera prueba » de que nuestra fe es razonable; puesto » que los creyentes, recibido el Espíritu » Santo, profetizaban». Luego la profecía no puede ser dada por los demonios.

Por el contrario, dicese (III Reg. 18, 19): *congrega delante de mí á todo Israel en el monte Carmelo, y á los cuatrocientos y cincuenta profetas de Baal, y los cuatrocientos profetas de los bosques, que comen de la mesa de Jezabel*. Mas estos tales eran adoradores de los demonios. Luego parece tambien que alguna profecía proviene de los demonios.

Conclusion. *La profecía propia y absolutamente tal solo puede hacerse por revelacion divina, si bien puede en algun modo decirse profecía esa misma revelacion hecha por medio de los demonios.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 171, a. 1), la profecía importa cierto conocimiento, que existe lejos del conocimiento humano. Es empero evidente que el entendimiento de un órden superior puede conocer algunas cosas, que están distantes del conocimiento de un entendimiento inferior. Sobre el entendimiento humano está, no solo el divino, sino tambien el de los ángeles buenos y malos segun el órden de la naturaleza; y por esto los demonios conocen tambien por su natural conocimiento cosas, que están lejos del conocimiento humano, y que pueden revelar á los hombres. Pero hay cosas, que sobre todo y en absoluto

(2) Parece indudable segun el testimonio de los antiguos escritores y SS. PP. que los demonios pronunciaran ciertos oráculos de carácter profético, los cuales no obstante bien examinados resulta no haber sido profecías propiamente dichas.

están lejanas de nuestro conocimiento, y que solo Dios las conoce : y así la *profecía tomada en su sentido propio y absoluto tiene lugar por sola la revelación divina ; mas la revelación misma hecha por los demonios puede decirse profecía secundum quid*. Por consiguiente aquellos, á quienes es revelado algo por los demonios, no se dicen en la Escritura profetas en absoluto, sino con algun aditamento, v. gr. falsos profetas ó profetas de los ídolos. Por lo cual dice San Agustín (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 19) : « cuando el espíritu malo se apodera del » hombre para esto (para hacerle ver el » porvenir), hace ó endemoniados ó posesos ó falsos profetas ».

Al argumento 1.º dirémos, que Casiodoro define allí la profecía tomada en su sentido propio y absoluto.

Al 2.º Que los demonios manifiestan á los hombres las cosas que saben, no por iluminación del entendimiento, sino por alguna vision imaginaria, ó bien hablándoles de un modo sensible ; y en esto es deficiente respecto á la verdadera profecía.

Al 3.º que se puede distinguir la profecía de los demonios de la profecía divina por algunos signos exteriores. Por lo cual dice el Crisóstomo (super Matth. hom. 19, in op. imperf.) (1) que algunos profetizan por el espíritu del diablo, cuales son los adivinos ; pero se distinguen, porque el diablo dice á veces (2) cosas falsas, y nunca el Espíritu Santo ». Hé aquí porqué se dice (Deut. 18, 21) : *si dijeres secretamente en tu pensamiento ¿cómo puedo entender la palabra, que el Señor no ha hablado? (v. 22) tendrás esto por señal : si lo que aquel profeta hubiere vaticinado en el nombre del Señor no se verificare, esto no lo habló el Señor*.

ARTÍCULO VI. — Los profetas de los demonios predicen alguna vez lo verdadero ?

1.º Parece que los profetas de los de-

monios nunca predicen lo verdadero : porque dice San Ambrosio (3) sobre aquello (I Cor. 12), *nemo potest dicere verum*, que « toda verdad, dígase por cualquiera, proviene del Espíritu Santo. Pero los profetas de los demonios no hablan por el Espíritu Santo ; puesto que *no hay concordia entre Cristo y Belial*, como se dice (II Cor. 6, 15). Luego parece que los tales nunca presagian la verdad.

2.º Como los verdaderos profetas son inspirados por el espíritu de la verdad, así los profetas de los demonios por el espíritu de mentira, segun aquello (III Reg. ult. 22), *saldré, y seré un espíritu mentiroso en la boca de todos sus profetas*. Mas los profetas inspirados por el Espíritu Santo jamas hablan lo falso, como se ha demostrado (C. 171, a. 6). Luego los profetas de los demonios jamas hablan lo verdadero.

3.º Dícese del diablo (Joan. 8, 44) que, *cuando habla mentira, de suyo habla, porque es mentiroso y padre de la mentira*. Pero inspirando á sus profetas el diablo no habla sino de sí propio ; pues no está constituido como ministro de Dios para anunciar la verdad, porque *no cabe sociedad de la luz con las tinieblas*, segun se dice (II Cor. 6, 15). Luego los profetas de los demonios jamas predicen lo verdadero.

Por el contrario, dice la Glosa (ord. Rabau super Num. 22) que « Balaam » era adivino, esto es, que conocía algunas veces el porvenir por ministerio de los demonios y el arte mágico ». Y no obstante él predijo muchas cosas verdaderas, como lo que consta (Num. 24, 17) *de Jacob nacerá una estrella y de Israel se levantará una vara*. Luego tambien los profetas de los demonios preanuncian lo verdadero.

Conclusion. *Aun la doctrina misma de los demonios á sus profetas contiene algo de verdad, que la hace aceptable.*

Responderémos, que lo que el bien es en las cosas es lo verdadero en el cono-

(1) Ya dejamos repetidamente anotado que la tal *Obra imperfecta* no es de San Juan Crisóstomo, por más que se le haya atribuido por algunos.

(2) *Interdum falsa dicit, Spiritus Sanctus nunquam*, se lee comunmente. Acaso sería preferible, aunque no bien justificada como genuina, la redacción propuesta por el P. Nicolai : *interdum verum dicit, Spiritus Sanctus nunquam mentitur* ; « el diablo dice alguna vez la verdad, el Espíritu-Santo jamás

» miente ». Lo que no parece admisible es lo de la elición de Pádua, *nunquam interdum mentitur*, ni aun gramaticalmente hablando.

(3) Hállase en el comentario conocido por su nombre, pero que se cree escrito por el diácono romano Hilario, quien despues se mostró luciferiano ; y por lo mismo hoy suele designarse llamándolo Ambrosiastro.

cimiento. Mas es imposible encontrar algo en las cosas, que esté privado totalmente del bien; por lo cual es asimismo imposible que haya algun conocimiento, que sea totalmente falso sin mezcla de alguna verdad; y por esta razon dice Beda (Comment. in Luc. c. 17, super illud *Decem viri leprosi*); y San Agustin (Qq. Evang. l. 2, q. 49) que «no hay una doctrina falsa, que no esté mezclada á veces con alguna verdad». Por consiguiente *áun la misma doctrina de los demonios, por la que instruyen á sus profetas, contiene algunas cosas verdaderas, por las que se hace acceptable*; pues así el entendimiento es llevado á lo falso por la apariencia de la verdad, como la voluntad al mal por la apariencia de bondad. Hé aquí porqué tambien dice el Crisóstomo (super Matth. hom. 19 in opere imperf.), «ha sido concedido al diablo» decir á veces la verdad, para hacer sus mentiras más aceptables con alguna rara verdad (1)».

Al argumento 1.º dirémos, que los profetas de los demonios no siempre hablan por revelacion de estos, sino á veces por inspiracion divina, como se lee manifestamente de Balaam, á quien se dice habló el Señor (Num. 22), aunque fuese profeta de los demonios (2); puesto que Dios se vale tambien de los malos en provecho de los buenos: y por esto mismo preannuncia algunas verdades por los profetas de los demonios; ya para que se haga más creible la verdad, que entonces es atestiguada por sus contrarios; ya tambien porque, cuando los hombres

creen tales cosas, son inducidos más á la verdad por sus palabras: por lo cual áun las Sibilas (3) predijeron muchas cosas verdaderas sobre Cristo. Pero, áun cuando los profetas de los demonios son instruidos por los demonios, predicen algunas cosas verdaderas; á veces por virtud de la propia naturaleza, cuyo autor es el Espíritu Santo; y otras tambien por revelacion de los buenos espíritus, como consta por San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 12, cap. 19). Así pues aquello verdadero que los demonios anuncian proviene del Espíritu Santo.

Al 2.º que el verdadero profeta siempre es inspirado por el Espíritu de verdad, en el que no hay falsedad, y por lo tanto nunca dice lo falso; mas el profeta de la falsedad no siempre es instruido por el espíritu de ella, sino que á veces es inspirado por el Espíritu de la verdad: y áun el mismo espíritu de falsedad anuncia á veces lo verdadero y á veces lo falso, segun lo dicho (al 1.º).

Al 3.º que las cosas propias de los demonios se dicen ser aquellas que tienen por sí mismos, esto es, las mentiras y los pecados; mas las que pertenecen á la propia naturaleza no las tienen de sí mismos, sino de Dios. Por virtud de su propia naturaleza preannuncian á veces lo verdadero, como se ha dicho (aquí y en el 1.º). Se vale tambien de ellos Dios, para que sea hecha por los mismos la manifestacion de la verdad, cuando les son revelados por los ángeles los divinos misterios, segun lo dicho (ibid).

(1) Lo cual en nada desvirtúa la fuerza demostrativa de las profecías á favor de la divinidad de Cristo y de la verdadera religion, por cuanto las falsas se distinguen fácilmente por determinados caracteres, siendo entre ellos los más notables segun Drioux y otros teólogos modernos: 1.º que los demonios nunca predicen futuros libres, pues les son completamente desconocidos; 2.º que no son sus oráculos claros y terminantes, sino siempre ambiguos ó equívocos y de dudosa ó áun contraria interpretacion, como aquel de la Pitonisa, *dicó tibi romanos vincere posse*, que lo mismo significa «podrian vencer ó ser vencidos los romanos»; y 3.º que no son ciertos y fallan en su realizacion.

(2) Conuerdan con esta opinion San Basilio (*epist.* 80), San Agustin (*serm.* 103), el Crisóstomo (*hom.* 25 in *Matth.*), Teodoro (*q.* 60 in *Nam.*) y muchos otros.

(3) V. lo dicho en la C. 2, a. 7, al 3.º de esta misma Parte 2.ª-2.ª (tomo 3.º pág. 21). No se infiere de las palabras del Santo Doctor que las Sibilas fuesen en absoluto verdaderas profetisas, aunque acerca de Cristo anunciasen la verdad y lo fueran accidental ó excepcionalmente; ni ménos que fueran fieles creyentes ni que se salvaran, por más que no han faltado quienes pretendieran sacar tales deducciones, violentando el testo de este y del otro citado pasaje.

CUESTION CLXXIII.

Modo del conocimiento profético.

1.º Los profetas ven la esencia misma de Dios?—2.º La revelacion profética se hace por la influencia de algunas especies, ó por sola la influencia de la luz?—3.º La revelacion profética va acompañada siempre de la enajenacion de los sentidos?—4.º La profecía se hace siempre con conocimiento de las cosas que son profetizadas?

ARTÍCULO I. — Los profetas ven la esencia misma de Dios (1)?

1.º Parece que los profetas ven la esencia misma de Dios: porque sobre estas palabras (Is. 38), *dispon á tu casa... dice la Glosa* (ord.): «los profetas pueden leer» en el libro mismo de la presciencia de Dios, en el que están escritas todas las cosas». Pero la presciencia de Dios es su misma esencia. Luego los profetas ven la esencia misma de Dios.

2.º Dice San Agustin (De Trin. l. 9, c. 7) que «en aquella eterna verdad, por la que son hechas todas las cosas temporales, vemos con la mirada de la mente la forma, segun la cual existimos y segun la cual obramos». Pero los profetas tienen entre todos los hombres el conocimiento más elevado de las cosas divinas. Luego los mismos ven principalmente la divina esencia.

3.º Los futuros contingentes son pre-conocidos por los profetas segun la verdad inmutable; y de este modo no se hallan sino en Dios. Luego los profetas ven al mismo Dios.

Por el contrario, la vision de la divina esencia no se pierde en la patria; y la profecía se acaba, como consta (1 Cor. 13). Luego la profecía no se verifica por la vision de la divina esencia.

Conclusion. *El conocimiento profético [1] difiere del perfecto reservado á la*

vision beatífica en el cielo; y así [2] los profetas no lo ven ó adquieren en la misma divina esencia, sino en ciertas semejanzas ó representaciones mediante la ilustracion de la divina luz.

Responderémos, que la profecía importa el conocimiento divino como existente lejanamente; por lo cual se dice de los profetas (Hebr. 11), *erant à longè aspicientes* (*veían de lejos*). Mas los que se hallan en la patria en el estado de la bienaventuranza no ven las cosas como lejanas, sino más bien como próximas, segun aquello (Ps. 139, 14), *habitarán los rectos con tu rostro*. Es por lo tanto evidente que *el conocimiento profético es distinto del perfecto, que tendrá lugar en la patria; de consiguiente tambien se distingue de este como lo imperfecto de lo perfecto, y al advenimiento de este último aquel es destruido, como lo manifiesta el Apóstol (1 Cor. 13). Hubo algunos que, queriendo distinguir el conocimiento profético del de los bienaventurados, dijeron que los profetas ven la misma divina esencia, que llaman espejo de la Trinidad; mas no segun que es el objeto de los bienaventurados, sino segun que están en ella las razones de los futuros acontecimientos: lo cual es de todo punto imposible; porque Dios es el objeto de la beatitud segun su misma esencia, conforme á lo que dice San Agustin (Confess. l. 5, c. 4): «bienaven-*

(1) Obvia es por demas con lo ya espuesto la respuesta negativa; pues la vision de la divina esencia en sí misma como de suyo beatífica haría impecables y plenamente bien-

aventurados á los profetas, lo cual es incompatible con su estado actual de viadores.

» turado es el que te conoce, aunque no » conozca lo demas, es decir, las criaturas ». Mas no es posible que alguno vea las razones de las criaturas en la misma esencia divina, de modo que no vea á esta; ya porque la misma esencia divina es la razon de todas las cosas, que son hechas, y la razon ideal no añade sobre la esencia divina, sino la relacion á la criatura; ya tambien porque primero es conocer algo en sí, lo que es conocer á Dios, segun que es objeto de la beatitud, que conocer aquello por comparacion á otro, que es conocer á Dios segun las razones de las cosas existentes en el mismo. Y por tanto no puede ser que los profetas vean á Dios segun las razones de las criaturas, y no segun que es el objeto de la beatitud. Debe pues decirse que *la vision profética no es la vision de la misma esencia divina, ni en la misma ven las cosas que ven, sino en ciertas imágenes segun la ilustracion de la divina luz*; por lo cual dice San Dionisio (De coelest. hier. c. 4), hablando de las visiones proféticas, que « el Teólogo sabio dice ser » divina aquella vision, que se verifica » por la semejanza de las cosas, que ca- » recen de forma corporal, por referencia » de los que las ven á las divinas »; y estas imágenes iluminadas por la luz divina más bien se parecen á un espejo que á la esencia de Dios; porque en el espejo resultan (ó *aparecen*) las especies que provienen de otras cosas, lo que no puede decirse de Dios. Pero tal ilustracion de la mente profética puede decirse espejo, en cuanto refleja allí la semejanza de la verdad de la divina presciencia, y por esto se dice *espejo de la eternidad*, como representando la presciencia Dios, que ve todas las cosas en su eternidad presencialmente, segun lo dicho (C. 171, a. 6, al 3.º).

Al argumento 1.º dirémos, que se dice que los profetas ven en el libro de la presciencia de Dios, en cuanto de la presciencia misma de Dios resulta la verdad en la mente del profeta.

Al 2.º que se dice que el hombre ve en la primera verdad la propia forma, por la que existe, en cuanto se refleja la semejanza de la primera verdad, por la que en la mente humana el alma tiene el conocerse á sí misma.

Al 3.º que, por lo mismo que los futuros contingentes están en Dios segun la verdad inmutable, puede imprimir en la mente del profeta un conocimiento semejante, sin que le vean en su esencia.

ARTÍCULO II. — *¿ En la revelacion profética imprime Dios en la mente del profeta nuevas especies de las cosas, ó solo una nueva luz ?*

1.º Parece que en la revelacion profética no se imprimen por Dios en la mente del profeta nuevas especies de las cosas, sino solamente una nueva luz; porque, como dice la Glosa de San Jerónimo (ord. in princip. comment. Amos, 1), « los profetas usan de las imágenes de las » cosas, entre las que han vivido ». Pero, si la vision del profeta se verificase por algunas especies impresas de nuevo, nada obraría allí el género de vida anterior. Luego no se imprimen de nuevo algunas especies en el alma del profeta, sino solamente la luz profética.

2.º Como dice San Agustín (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 9), « la vision imaginaria » no hace al profeta, sino solo la vision » intelectual »; por lo cual se dice (Dallo 1): *que es menester inteligencia en la vision*. Pero la vision intelectual, como dice en el mismo libro (c. 5), no se hace por algunas imágenes, sino por la verdad misma de las cosas. Luego parece que la revelacion profética no se hace por la impresion de algunas especies.

3.º Por el don de profecía el Espíritu Santo comunica al hombre lo que es superior á la facultad de la naturaleza humana; y el hombre puede por su facultad natural formar cualesquiera especies de las cosas. Luego parece que en la revelacion profética no se infunde especie alguna de las cosas, sino solo la luz inteligible.

Por el contrario, dicese (Os. 12, 10), *yo les multipliqué visiones y por mano de los profetas me he hecho conocer*. Mas la multiplicacion de las visiones no tiene lugar segun la luz inteligible, que es comun á toda vision profética, sino solo segun la diversidad de las especies, conforme á las que es tambien la asimilacion. Luego parece que en la revelacion profética se imprimen nuevas especies de las

cosas, y no solamente la luz inteligible.

Conclusion. *La revelacion profética se verifica á veces por el solo influjo de la divina luz, y otras por medio de especies nuevamente impresas ú ordenadas de algun otro modo.*

Responderémos que, como dice San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 9), « el conocimiento profético pertenece principalmente á la mente », y acerca del conocimiento de la mente humana son de considerar dos cosas, á saber, la acepcion ó representacion de las cosas y el juicio sobre las cosas representadas. Mas, cuando se representan á la mente humana ciertas cosas segun algunas especies y segun el órden de la naturaleza, es menester en primer lugar que las especies se representen al sentido, despues á la imaginacion y en tercer lugar al entendimiento posible, que es inmutado por las especies de los fantasmas segun la ilustracion del entendimiento agente. En la imaginacion no solo están las formas de las cosas sensibles, segun que son recibidas por el sentido, sino que son transformadas de diverso modo, ya por alguna transmutacion corporal, como sucede en los que duermen y en los furiosos, ya tambien segun el imperio de la razon son dispuestas las imágenes en órden á lo que debe ser entendido; porque, así como de la diversa ordenacion de las mismas letras se forman diversos sentidos, así tambien segun la diversa disposicion de las imágenes resultan en el entendimiento diversas especies inteligibles. Mas el juicio de la mente humana se hace segun la fuerza de la luz intelectual; al paso que por el don de la profecía se confiere á la mente humana algo superior á lo que pertenece á su facultad natural, en estos dos conceptos, esto es, ya en cuanto al juicio por el influjo de la luz intelectual, ya en cuanto á la acepcion ó representacion de las cosas, que se hace por algunas especies. Y en cuanto á esto segundo puede asimilarse la ensenanza humana á la revelacion profética, mas no en cuanto al primer concepto: pues el hombre representa á su discípulo algunas cosas por medio de los signos del lenguaje; mas no puede iluminarle interiormente, como lo hace Dios. De estas dos cosas la primera es la más principal de la profecía, porque el juicio

es completivo del conocimiento: por cuya razon, si Dios representa á uno algunas cosas por semejanzas imaginarias, como á Faraon y á Nabucodonosor, ó tambien por semejanzas corporales, como á Baltasar; no se debe considerar al que ve estas cosas como profeta, á no ser que su mente sea iluminada para juzgar, sino que tal aparicion es algo imperfecta en el género de la profecía: por lo que es llamada por algunos éstasis de la profecía, como tambien la adivinacion de los sueños. Pero será profeta, si su inteligencia es solamente iluminada para juzgar áun lo que otros han visto imaginariamente, como se ve en Josué, que esplicó el sueño de Faraon. Mas, como dice San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 9), « es principalmente profeta el que sobresale en ambas cosas, es decir, que ve en espíritu las semejanzas significativas de las cosas corporales, y las entiende por la perspicacia de la mente ». Ahora bien: son representadas por Dios exteriormente á la mente del profeta unas veces mediante el sentido ciertas formas sensibles, como Daniel vio lo escrito en la pared, segun se lee (Dan. 5); otras por formas imaginarias, ya impresas del todo por la divinidad, sin que el sentido las reciba, como si á algun ciego de nacimiento le fueran impresas en la imaginacion las semejanzas de los colores; ó tambien ordenadas por Dios, segun las que han sido percibidas por los sentidos, como Jeremías vio una olla encendida de cara al aquilon, segun consta (Jerem. 1, 12); ya tambien imprimiendo especies inteligibles en la misma mente, como se advierte en los que reciben la ciencia ó sabiduría infusas, como Salomon y los Apóstoles. Mas la luz inteligible unas veces se imprime por Dios en la mente humana, para juzgar lo que otros han visto, segun se ha dicho de Josué, y como consta de los Apóstoles, á quienes Dios les abrió el sentido, para que entendiesen las Escrituras, segun se lee (Luc. 24, 45), y á esto pertenece la interpretacion de las palabras; ó ya tambien para juzgar segun la verdad divina las cosas, que el hombre aprende por el curso natural; ya asimismo para juzgar con verdad y eficazmente las cosas que deben hacerse, segun aquello (Is. 63, 14), *el espíritu*

del Señor le guió. Así pues es evidente que la revelacion profética se hace á veces por sola la influencia de la luz, y otras tambien por especies impresas de nuevo ú ordenadas de otro modo.

Al argumento 1.º dirémos, que segun lo dicho á veces en la revelacion profética son ordenadas por Dios las especies imaginarias preceptadas por los sentidos de un modo conveniente, para revelar la verdad, y entónces la vida anterior tiene influencia sobre las mismas imágenes, mas no cuando son impresas totalmente por causa estrínseca.

Al 2.º que la vision intelectual no se hace segun algunas semejanzas corporales é individuales, pero sí segun alguna semejanza inteligible: por lo cual dice San Agustin (De Trin. l. 9, c. 11), que « el ánimo tiene alguna imágen de la especie conocida », cuya imágen inteligible en la revelacion profética es impresa por Dios á veces inmediatamente, y otras resulta de las formas imaginarias segun la ayuda de la luz profética; porque por las mismas formas imaginadas se ve más sutil la verdad segun la ilustracion de más brillante luz.

Al 3.º que el hombre puede producir por su virtud natural cualesquiera formas imaginarias, considerando estas formas en absoluto; mas no para ordenarlas á representar las verdades inteligibles superiores á su entendimiento, pues para esto es necesario el auxilio de la luz sobrenatural.

ARTÍCULO III. — ¿La vision profética se produce siempre con abstraccion de los sentidos? (1)

1.º Parece que la vision profética tiene siempre lugar con la abstraccion de los sentidos; porque se dice (Num. 12, 6): *si alguno fuere entre vosotros profeta del Señor, me le apareceré en vision ó le hablaré por ensueño.* Mas, como dice la Glosa (2) al principio del Salterio, « la vision que es por sueño y visiones tiene lugar por medio de las cosas, que parecen ser dichas ó hechas ». Pero, cuando

parece que son dichas ó hechas algunas cosas, que no se dicen ó hacen, hay enajenacion de los sentidos. Luego la profecía siempre se hace con enajenacion de los sentidos.

2.º Cuando una virtud se aplica muy intensamente á su operacion, otra potencia es abstraída de su acto, como los que se aplican con vehemencia á oír algo, no perciben por la vista las cosas que están ante ellos mismos. Mas en la vision profética el entendimiento se eleva extraordinariamente, y se preocupa en su acto. Luego parece que esta vision tiene lugar siempre con abstraccion de los sentidos.

3.º Es imposible que la misma cosa se dirija á la vez á partes opuestas; y en la vision profética el entendimiento se dirige principalmente á recibir de lo superior: luego no puede dirigirse á la vez á las cosas sensibles; y por lo tanto parece necesario que la revelacion profética se haga siempre con abstraccion de los sentidos.

4.º *Por el contrario*, dicese (1 Cor. 14, 32), *los espíritus de los profetas están sujetos á los profetas*; lo cual no podría ser, si el profeta no fuera dueño de sí mismo hallándose privado del uso de los sentidos. Luego parece que la vision profética no se hace con enajenacion de los sentidos.

Conclusion. *No hay enajenacion de los sentidos en en el profeta [1] al representarse algo en su mente por especies exteriormente sensibles, ni es indispensable [2] cuando le ilustra la luz inteligible por medio de formas inteligibles; pero si [3] cuando la revelacion profética se realiza por formas imaginarias, para que no se refiera á lo percibido exteriormente por los sentidos; en cuyo caso [4] se hace sin desarreglo natural por alguna causa ordenada, ya natural ó espiritual ó divina.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2) la revelacion profética se hace de cuatro maneras: segun el influjo de la luz inteligible, por la inmision de las especies inteligibles, segun la impresion ú ordenacion de las formas imaginables y

(1) Es decir, de modo que el profeta nada perciba por los sentidos externos.

(2) Manuscrita antigua, que en la moderna impresa no se hallan tales palabras, ni Casiodoro dice espresamente por su

parte cosa á esto parecida, aunque distingue los dos modos de profecía insinuados, á saber *per visiones* (como á Isaias y Ezequiel) y *per somnia* (como á Daniel y Salomon).

segun la expresion de las formas sensibles. Es evidente empero que *no se hace abstraccion de los sentidos, cuando se representa algo á la mente del profeta por especies sensibles*, ya formadas especialmente para esto por Dios como la zarza manifestada á Moisés (Ex. 3) y la escritura á Daniel (Dan. 5), ya tambien producidas por otras causas; de modo sin embargo que se ordena segun la Providencia para representar algo proféticamente, como por el arca de Noé se significaba la Iglesia. Asimismo *no es necesario que se produzca la enajenacion de los sentidos exteriores, para que la mente del profeta sea ilustrada por la luz inteligible ó informada por especies inteligibles*; puesto que en nosotros se tiene el perfecto juicio del entendimiento por la conversion á las cosas sensibles, que son los primeros principios de nuestro conocimiento (1), segun se ha demostrado (P. 1.^a, C. 84, a. 7). Pero, *cuando la revelacion profética se verifica mediante formas imaginarias, es necesario que se haga abstraccion de los sentidos, para que tal aparicion de las imágenes no sea referida á las cosas, que se sienten esteriormente*. La abstraccion empero de los sentidos se hace á veces perfectamente, de modo que el hombre nada perciba por los sentidos; y otras imperfectamente, es decir, que perciba algo por ellos, aunque no discerna las cosas, que esteriormente percibe, de las que ve imaginativamente: por lo que dice San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 12): entónces las « imágenes de los » cuerpos, que se forman en el espíritu » son vistas, como los cuerpos mismos » por el cuerpo, de tal modo que á la » vez distinga tanto el hombre, que tiene » presente ante sus ojos, como el que » está ausente, si bien está presente á los » ojos de su espíritu ». Sin embargo *tal enajenacion de los sentidos no tiene lugar en los profetas con desórden alguno de la naturaleza, como en los poseidos ó furiosos, sino por alguna causa ordenada*

(1) No en el concepto de axiomas fundamentales de la ciencia, sino únicamente como iniciacion ó punto de partida de dicho conocimiento.

(2) Tanto él como sus dos profetisas predilectas Priscila y Maximila propalaban (juzgando sin duda por los arrebatos diabólicos que en sí mismos experimentaban, segun hacen notar San Agustin y San Jerónimo, aunque llamando Prisca

ó natural (como por medio del sueño) *ó espiritual* (como por la vehemencia de la contemplacion), segun se lee de San Pedro (act. 10), que al orar en el cenáculo tuvo un arrobamiento de espíritu (*in excessu mentis*); *ó ya por virtud divina*, que lo arroba, segun aquello (Ezech. 1, 3), *fue allí sobre él la mano del Señor*.

Al argumento 1.^o dirémos, que aquella autoridad habla de los profetas, á quienes se imprimían ú ordenaban formas imaginarias, ya durmiendo, lo que se significa por el sueño; ya en la vigilia, lo que se significa por la vision.

Al 2.^o que, cuando la mente se aplica en su acto á las cosas ausentes, que están distantes de los sentidos, entónces de la vehemencia de la intencion se sigue la enajenacion de los sentidos; pero, cuando la mente se aplica en su acto á la disposicion ó juicio de las cosas sensibles, no es inevitable que se abstraiga de los sentidos.

Al 3.^o que el movimiento de la mente profética no es segun la propia virtud, sino por la virtud del influjo superior: y por esto, cuando por influjo superior la mente del profeta se inclina á juzgar ó disponer algo sobre las cosas sensibles, no se produce la enajenacion de los sentidos, sino solo cuando se eleva la mente á la contemplacion de algunas más sublimes.

Al 4.^o que se dice que los espíritus de los profetas están sujetos á los profetas en cuanto á la enumeracion profética, de que allí habla el Apóstol, esto es, porque hablan por su propio sentido las cosas que vieron, no con la mente perturbada, como los poseidos segun dijeron Priscila y Montano (2), sino que los mismos se someten más bien en la misma revelacion profética al espíritu de profecía, esto es, al don profético.

ARTÍCULO IV. — Los profetas conocen siempre las cosas que profetizan? (3)

1.^o Parece que los profetas conocen

á Priscila) que los profetas anunciaban lo futuro arrobados en éstasis por la violencia del frenesí y el extravío de sus corazones.

(3) Sin cuyo requisito el profeta no lo es propia y estrictamente tal á juicio del Santo Doctor angélico. Combate aquí la herética opinion de Montano mencionada en la nota precedente, refiriéndose á los verdaderos profetas.

siempre las cosas que profetizan; porque, como dice San Agustín (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 9), « aquellos, á quienes se » demostraban los signos por medio de » algunas imágenes de cosas corporales, » no tenían la profecía, á no ser que » concurriera la aplicacion de la mente, » para que fueran tambien entendidas». Pero las cosas, que son entendidas, no pueden ser desconocidas. Luego el profeta no ignora lo que profetiza.

2.º Mayor es la luz de la profecía que la luz de la razon natural; y todo el que tiene la ciencia por la luz natural, no ignora las cosas que sabe. Luego todo el que por la luz profética enuncia algunas cosas, no puede ignorarlas.

3.º La profecía se ordena á la iluminacion de los hombres, por lo cual se dice (II Petr. 1, 19): *tenemos la palabra de los profetas, á la cual haceis bien de atender como á una antorcha, que luce en lugar tenebroso*. Pero nada puede iluminar á otros, si no está en sí iluminado. Luego parece que el profeta es iluminado ántes, para conocer las cosas que enuncia á los demas.

Por el contrario, dicese (Joan. 11, 51): *mas esto no lo dijo de sí mismo (Caifás); sino que, siendo Sumo Pontífice aquel año, profetizó que Jesus habia de morir por la nacion, etc.* Pero Caifás no conoció esto. Luego no todo el que profetiza conoce las cosas que profetiza.

Conclusion. *Aun los verdaderos profetas, cuya mente es movida á aprender ó espresar ó hacer algo por instinto profético, y no siempre con profecía propiamente dicha, no conocen del todo cuanto en sus visiones ó palabras ó hechos se propone el Espíritu Santo.*

Responderémos, que en la revelacion profética es movida la mente del profeta por el Espíritu Santo, como el instrumento deficiente respecto del agente principal. *Es movida la mente del profeta, no solo para aprender alguna cosa, sino tambien para hablar ó hacer algo,*

y á veces á estas tres cosas simultáneamente; otras solo á dos de ellas, y ciertas otras á una solamente: y sucede que cualquiera de estas va acompañada de algun defecto de conocimiento; porque, cuando la mente del profeta es movida para apreciar ó percibir alguna cosa, á veces es inducido para que aprenda aquella cosa; y otras para que conozca ademas que le ha sido revelada por Dios. Así mismo tambien á veces es movida la mente del profeta á decir alguna cosa, de modo que comprende lo que el Espíritu Santo quiso espresar por estas palabras, como David, que decía (II Reg. 23, 2), *el Espíritu del Señor habló por mí*. Mas á veces aquel, cuya mente es movida para espresar algunas palabras, no entiende lo que el Espíritu Santo se propone por ellas, como se ve en Caifás (Joan. 10). Igualmente tambien cuando el Espíritu Santo mueve la mente de alguno á hacer algo, á veces entiende qué es lo que esto significa, como es notorio de Jeremías, que ocultó su cinturón en el Eufrates, segun consta (Jerem. 13); mas otras veces no lo entiende, como los soldados, repartiendo las vestiduras de Cristo, no entendían lo que esto significaba. Luego, cuando alguno conoce que es movido por el Espíritu Santo á apreciar ó significar algo por palabra ú obra, esto pertenece propiamente á la profecía (1): mas, cuando es movida y no lo conoce, no hay perfecta profecía, sino cierto instinto profético. Debe saberse no obstante que, puesto que la mente del profeta es un instrumento deficiente segun lo dicho; *aun los verdaderos profetas no conocen todas las cosas, que se propone el Espíritu Santo en sus visiones ó palabras ó hechos.*

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos; porque los primeros razonamientos hablan de los verdaderos profetas, cuya mente es ilustrada por Dios de un modo perfecto.

(1) Recuérdese lo consignado en la nota anterior, entendiéndose que no hay verdadera profecía, cuando el profeta no

conoce lo que ve ó dice ó hace, siéndolo solo participativamente.

CUESTION CLXXIV.

Division de la profecía.

1.º Division de la profecía en sus especies.—2.º La profecía qué es sin la vision imaginaria, es la más principal?—3.º Diversidad de grados de la profecía.—4.º Moisés fue el más escelente de los profetas?—5.º Algun comprensor puede ser profeta?—6.º La profecía creció en el curso del tiempo?

ARTÍCULO I.—¿Se divide convenientemente la profecía en profecía de predestinacion de Dios, de presciencia y de amenaza?

1.º Parece que se divide inconvenientemente la profecía en la Glosa (ordin. sup. illud *Ut adimpleretur quod* etc., super Matth. 1, *Ecce Virgo in utero habebit*), donde se dice que hay « una profecía, que proviene de la predestinacion de Dios, la que necesariamente debe cumplirse de todos modos sin nuestro libre arbitrio, como es la de que aquí se trata; otra que se deriva de la presciencia de Dios, á la que se mezcla nuestro libre arbitrio; y otra la que se dice de conminacion, que se hace para manifestar la animadversion de Dios: porque lo que es adjunto á toda profecía no debe ponerse como miembro, que divida la profecía. Pero toda profecía tiene lugar segun la presciencia divina, puesto que los profetas leen en el « libro de la presciencia », segun dice la Glosa de Is. 38 (ord. sup. illud, *dispone domui tuæ*). Luego parece que no debe contarse una especie de profecía, que es segun la presciencia.

2.º Como se profetiza algo en forma de amenaza, asimismo tambien en tono de promesa, y ambas (*profecias*) se varían; porque se dice (Jerem. 18, 7): *de repente hablaré contra una nacion y contra un reino, para desarraigarlo y destruirlo y malrotarlo; si aquella nacion se arrepintiere de su mal, yo tambien me arrepentiré, y esto pertenece á la*

profecía de amenaza; y despues añade acerca de la profecía de promesa: *súbitamente hablaré de la nacion y del reino, para edificarlo y plantarlo; si hiciere el mal ante mis ojos, me arrepentiré del bien, que dije que le haria.*

Luego, así como se distingue la profecía de amenaza, así debe distinguirse la de promesa.

3.º Dice San Isidoro (Etym. l. 7, c. 8): los géneros de profecía son siete: 1.º el *éstasis*, que es el esfuerzo del espíritu, como San Pedro vió un vaso que descendía del cielo lleno de varios animales (Act. 10); 2.º la *vision*, como en Isaías que dice (Is. 6) *he visto al Señor sentado*; 3.º el *sueño*, como Jacob durmiendo sobre una escala (Gen. 28); 4.º la *nube*, por la cual el Señor hablaba á Moisés (Exod. 32); 5.º la *voz del cielo*, como la que se hizo oír de Abraham, diciéndole, *no pongas la mano sobre tu hijo* (Gen. 22); 6.º la *parábola*, como en Balaam (Num. 23); 7.º la *infusion (repletio)* del *Espíritu Santo*, cual la de casi todos los profetas. Establece tambien tres géneros de vision: 1.º segun los ojos del cuerpo, 2.º segun el espíritu imaguiario, y 3.º por intuicion de la mente. Pero estos no se consignan en la primera division. Luego es insuficiente.

Por el contrario, debemos atenernos á la autoridad de San Jerónimo, de quien se dice ser la Glosa aducida (arg. 1.º).

Conclusion. *Dividese la profecía en diversos especies segun las diferencias de*

sus respectivos objetos, distinguiéndose principalmente las de predestinacion, presciencia y conminacion.

Responderemos, que las especies de los hábitos y actos en lo moral se distinguen segun sus objetos; y el objeto de la profecía es lo que existe en el conocimiento divino, superior á la facultad humana (1): así que segun la diferencia entre estas cosas *la profecía se distingue en diversas especies segun la antedicha division.* Se ha dicho ya (C. 171, a. 6, al 2.º) que lo futuro existe en el conocimiento divino de dos modos: 1.º segun que existe en su causa, y en este concepto se considera la *profecía de amenaza*, que no siempre se cumple (2), sino que por ella se anuncia el orden de la causa al efecto, que á veces es impedida por otras cosas, que sobrevienen; 2.º preconoce Dios algunas cosas en sí mismas, ya las haya de hacer él mismo (3), y de estas es la *profecía de predestinacion*, puesto que segun el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 30) «Dios » predestina (4) las cosas que no están » en nosotros » ó que deben ser ejecutadas por el libre arbitrio del hombre; y tal es la *profecía de la presciencia* que puede tener por objeto bienes y males, lo que no sucede en la profecía de predestinacion; que se refiere solo á los bienes. Y, como la predestinacion se comprende bajo la presciencia, por eso en la Glosa (Cassiodor. sup. prolog. Hieron. y Glosa ord. sup. Matth. 1, *ut adimpleretur quod*) al principio del Salterio se ponen solamente dos especies de profecía, esto es, segun la presciencia y segun la amenaza.

Al argumento 1.º diremos, que presciencia se dice propiamente el previo conocimiento de los sucesos futuros, segun que existen en sí mismos, y segun esto se cuenta una especie de profecía; mas, si se refiere á los sucesos futuros, segun que existen en sí mismos ó en su causas, comprende en general toda especie de profecía.

Al 2.º que la profecía de promision se comprende bajo la profecía de amenaza; puesto que en ambas hay la misma razon de verdad. Denomínase sin embar-

go más bien de conminacion, porque Dios es más propenso á dulcificar la pena; que á sustraer los beneficios prometidos.

Al 3.º que San Isidoro distingue la profecía segun el modo de profetizar, que puede distinguirse segun las potencias cognoscitivas en el hombre, cuales son el sentido, la imaginacion y el entendimiento; y así se toma la triple vision que establece el mismo como San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 6): ó puede distinguirse segun la diferencia del influjo profético; lo que se significa en cuanto á la iluminacion del entendimiento por la infusion (*repletionem*) del Espíritu Santo, que pone en el 7.º lugar. Respecto á la impresion de las formas imaginativas establece tres cosas: el *sueño*, que pone en tercer lugar; la *vision*, que se verifica en la vigilia respecto de todas las cosas comunes, y que pone en 2.º lugar; y el *éxtasis*, que se realiza por la elevacion de la mente á cosas más altas, y que pone en primer lugar. En cuanto á los signos sensibles establece tres distinciones: porque el signo sensible es alguna cosa corporal, que aparece esteriormente á la vista, como la *nube*, que pone en 4.º lugar; ó es la *voz* formada esteriormente para ser oida del hombre, y que menciona en 5.º lugar; ó es la voz formada por el hombre con la semejanza de alguna cosa, que pertenece á la *parábola* y que pone en 6.º lugar.

ARTÍCULO II. — *¿ La profecía, que va acompañada de la vision intelectual é imaginaria es más excelente que la que solo tiene vision intelectual ?*

1.º Parece que es más excelente la profecía, que tiene vision intelectual é imaginaria, que la que solo la tiene intelectual; porque dice San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 9) y consta en la Glosa (ordin.) (1 Cor. 14, *super illud spiritus autem loquitur mysteria*): « es » ménos profeta el que por las imágenes » de las cosas corporales ve solamente » en su espíritu los signos mismos de las » cosas significadas, y lo es más el que

(1) No todo empero; pues debe tenerse en cuenta que muchos de esos conocimientos son más bien objeto de la fe.

(2) Véase lo dicho en la nota 2, página 13.

(3) Sin intervencion alguna de causas segundas y que con

frecuencia va precedida de juramento en las divinas Escrituras.

(4) Más exactamente *predetermina (prædefinit)*.

» solo está dotado de la inteligencia de » ellas ; pero sobre todo es profeta el que » sobresale en ambas cosas ». Mas esto pertenece al profeta, que tiene á la vez la vision intelectual é imaginaria. Luego tal profecía es más elevada.

2.º Cuanto mayor es la virtud de alguna cosa, á tanta más distancia se estiende. Pero la luz profética pertenece principalmente á la mente, segun se infiere de lo dicho (C. 173, a. 2). Luego parece ser más perfecta la profecía, que se deriva hasta la imaginacion, que la existente en solo el entendimiento.

3.º San Jerónimo (in prolog. 1. Reg.) distingue los profetas de los *hagiógrafos* (1); y todos aquellos que llama profetas, como Isaías, Jeremías y otros, tuvieron simultáneamente con la vision intelectual la imaginaria ; mas no los que se dicen hagiógrafos, por cuanto escribian por inspiracion del Espíritu Santo (tales como Job, David, Salomon y demas). Luego parece que se dicen con más propiedad profetas aquellos, que tienen á la vez la vision imaginaria con la intelectual, que los que únicamente tienen esta última.

4.º Dice San Dionisio (De coelest. hier. c. 1) que « es imposible que el » rayo divino brille en nosotros sino en » vuelto en variedad de velos sagrados ». Pero la revelacion profética tiene lugar por la inmisión del divino rayo. Luego parece que no puede existir sino velado por las imágenes.

Por el contrario, dice la Glosa (2) al principio del Salterio que « aquel modo » de profecía es más digno que los demas, es decir, cuando se profetiza por » sola la inspiracion del Espíritu Santo, » sin el auxilio exterior de la accion ó de » la palabra ó vision ó sueño ».

Conclusion. *La profecía, por la que se ve alguna verdad sobrenatural segun la verdad ó vision intelectual, es más digna y revela más sublimidad en la mente del profeta que aquella, en que se ve segun la vision imaginaria por medio de especies corpóreas.*

(1) « Escritores de los libros Santos » en general y prescindiendo de su carácter de profetas, caso de tenerlo : así que San Jerónimo enumera entre ellos á Job, David y Salomon, igualmente que á Daniel. Tambien parece designar por hagiógrafos los Libros dotados de autoridad canónica, como en contraposicion á los apócrifos que carecen de ella.

Responderémos, que la dignidad de los medios se considera principalmente por el fin, y el fin de la profecía es la manifestacion de alguna verdad superior al hombre : luego, cuanto mejor es tal manifestacion, tanto más digna es la profecía. Es evidente empero que la manifestacion de la verdad divina, que se hace por la simple contemplacion de la verdad misma, es mejor que la que se verifica bajo la semejanza de las cosas corporales ; pues se acerca más á la vision de la patria, segun la que se mira la verdad en la esencia de Dios, de lo cual se deduce que *la profecía, por la que se ve alguna verdad sobrenatural segun la vision (3) intelectual, es más digna que la en que se manifiesta la verdad sobrenatural por la semejanza de cosas corporales segun la vision imaginaria, y esto mismo muestra tambien más sublima la mente del profeta* ; como en la enseñanza humana se manifiesta ser de mejor entendimiento el oyente que puede entender la verdad inteligible por la simple enunciacion del maestro, que aquel que necesita ser guiado á ella por medio de ejemplos sencillos. Por lo cual se dice en alabanza de la profecía de David (11 Reg. 23, 3), *el fuerte de Israel me habló, y despues añade, como la luz de la aurora resplandece por la mañana, al salir el sol sin nubes.*

Al argumento 1.º dirémos que, cuando debe ser revelada alguna verdad sobrenatural por semejanzas corporales, entónces es más profeta el que tiene la luz intelectual y la vision imaginaria que el que solo tiene una de ellas, puesto que es más perfecta la profecía ; y de esto es de lo que habla San Agustín. Pero aquella profecía, en la que se revela simplemente la verdad inteligible, es superior á todas.

Al 2.º que uno es el juicio sobre las cosas que son buscadas por sí, y otro el de las que lo son por causa de otra : pues en las que se buscan por sí, á cuantas más y más remotas se estiende la virtud del agente, tanto mejor es, como se reputa mejor médico el que puede curar

(2) La antigua manuscrita, donde despues de los ya citados cuatro modos de profecía, *per facta, per dicta, per somnia y per visiones*, se leen las palabras mismas del testo « cuando se » profetiza... ».

(3) En la áurea y algunas otras ediciones se lee *veritatem por visionem*, que es lo más comun en casi todas.

á mayor número de personas y más distantes de la salud; mas en las que no se buscan por sí sino por causa de otras, por cuanto más pocas é insignificantes cosas puede el agente alcanzar su intento, tanto mayor parece ser su virtud, como se alaba más al médico, que con menor número de medicinas y más suaves (1) puede sanar al enfermo. La vision imaginaria empero no se requiere *propter se* en el conocimiento profético, sino por causa de la manifestacion de la verdad inteligible: y por esto tauto más principal es la profecía, quanto ménos necesita de ella.

Al 3.º que nada impide que algo sea mejor en absoluto, y reciba no obstante en una acepcion ménos propia cierto predicado; como el conocimiento de la patria es más noble que el de este mundo: el cual sin embargo se dice más propiamente fe, puesto que la palabra fe implica imperfeccion del conocimiento. Así mismo la profecía importa cierta oscuridad y alejamiento de la verdad inteligible (2); y por esto más propiamente se dicen profetas los que ven por la vision imaginaria, aunque aquella profecía sea más noble que la que es por la vision intelectual; con tal que la verdad revelada sea la misma en una y otra. Pero, si es infundida por Dios á alguno la luz intelectual, no para conocer algunas cosas sobrenaturales, sino para juzgar segun la certeza de la verdad divina las cosas, que pueden ser conocidas por la humana; así tal profecía intelectual es inferior á la que tiene lugar con la vision imaginaria, que conduce á la verdad sobrenatural, de cuyo modo tuvieron la profecía todos aquellos, que se enumeran en el órden de los profetas: quienes tambien se dicen por esto especialmente profetas, porque ejercian ministerio profético; por lo cual hablaban en nombre de Dios diciendo al pueblo, *hæc dicit Dominus*, lo que no hacian los que escribieron los libros santos, la mayor parte de los cuales hablaban casi siempre de las cosas que pueden conocerse por la razon humana, no en nombre de Dios, sino en el suyo propio,

con el auxilio empero de la divina luz.

Al 4.º que la ilustracion del rayo divino no se realiza en la presente vida sino bajo el velo de algunas imágenes; puesto que es connatural al hombre segun el estado de esta vida no entender sin imágenes. A veces sin embargo bastan las imágenes, que son abstraídas por los sentidos de algun modo comun, y no se exige alguna vision imaginaria proporcionada por Dios; y así se dice que la revelacion profética se hace sin la vision imaginaria.

ARTÍCULO III. — *¿Pueden distinguirse los grados de la profecía segun la vision imaginaria?*

1.º Parece que no pueden distinguirse los grados de la profecía segun la vision imaginaria: porque el grado de una cosa no se considera segun lo que ella es por causa de otra, sino segun lo que es *per se*; mas en la profecía se requiere la vision intelectual por causa de ella misma, y la vision imaginaria por causa de otra cosa, como se ha dicho (a. 2, al 2.º). Luego parece que los grados de la profecía no se distinguen segun la vision imaginaria, sino solo segun la intelectual.

2.º A un solo profeta parece pertenecer un solo grado de profecía. Pero á un solo profeta se le hace revelacion segun las diversas visiones imaginarias. Luego la diversidad de la vision imaginaria no diversifica los grados de la profecía.

3.º Segun la Glosa (Casiod. 1 sup. prolog. Hieron. in Psal.) en el principio del Salterio la profecía consiste en dichos y hechos, y en el sueño y la vision. Luego no deben distinguirse más bien los grados de profecía segun la vision imaginaria, á la que pertenece la vision y el sueño, que segun los dichos y hechos.

Por el contrario, el medio diversifica los grados del conocimiento; como la ciencia *propter quid* es más elevada, porque existe por un medio más noble, que la ciencia *quia est* (3) ó tambien que la opinion. Pero la vision imaginaria en el conocimiento profético es como cierto me-

(1) *Leniora* ó *lentiora*, calmantes ó (segun hoy dicen) anestésicas, es decir, que mitigan el dolor ó lo hacen cesar.

(2) Sin que por esto se entienda ser de esencia de la profecía ese conocimiento como enigmático; pues Cristo fue in-

dudablemente verdadero profeta, aunque veía con plenísima claridad todo cuanto anunciaba.

(3) Ciencia *propter quid* es la llamada tambien á *priori*, y *quia est* viene á ser como á *posteriori*.

dio. Luego los grados de la profecía deben distinguirse segun la vision imaginaria.

Conclusion. Los grados de la profecía propiamente dicha se distinguen segun la vision imaginaria.

Responderémos, que segun lo dicho (C. 173, a. 2) la profecía, en la que es revelada mediante la luz inteligible alguna verdad sobrenatural por la vision imaginaria, ocupa el grado medio entre aquella profecía en la que es revelada la verdad sobrenatural sin la vision imaginaria y aquella en que por la luz inteligible sin vision imaginaria es dirigido el hombre á conocer ó hacer las cosas que pertenecen á la vida humana. Pero es más propio de la profecía el conocimiento que la operacion; y por esto el ínfimo grado de la profecía es cuando alguno es movido por un instinto interior á hacer algo exteriormente, como se dice de Sanson (Judic. 15, 14) *que entró en él el Espíritu del Señor, y como suele consumirse el lino al olor del fuego, del mismo modo rompió y deshizo las ligaduras con que estaba atado.* El segundo grado de profecía es cuando alguno es ilustrado por una luz interior para conocer algunas cosas, que sin embargo no esceden los límites del conocimiento natural, como se dice de Salomon (III Reg. 4, 32) *que pronunció parábolas y disputó de los árboles desde el cedro, que está sobre el Líbano, hasta el hysopo, que salió de la pared; y trató de los animales y de las aves y de los reptiles y de los peces; y todo esto fue por inspiracion divina, pues se dice anteriormente: dió Dios la sabiduría á Salomon y una prudencia estremada.* Estos dos grados empero son inferiores á la profecía propiamente dicha, puesto que no llegan hasta la verdad sobrenatural. Mas aquella profecía, en la que se manifiesta la verdad sobrenatural por la vision imaginaria, se diversifica 1.º segun la diferencia que hay entre el sueño, que se produce durmiendo, y la vision, que se produce durante la vigilia, lo cual pertenece al más alto grado de la profecía; porque parece ser mayor la fuerza de la luz profética del que ocupado durante la vigilia en las cosas sencillas se abstráe de ellas y se eleva á las sobrenaturales, que aquella que encuentra el

alma del hombre abstraído de las cosas sencillas durante el sueño; 2.º diversifican los grados de profecía en cuanto á la expresion de los signos por los que se espresa la verdad inteligible. Y, puesto que los signos más espresivos de la verdad inteligible son las palabras, hé aquí porqué parece ser más elevado el grado de profecía, cuando el profeta oye las palabras, que espresan la verdad inteligible, ya en la vigilia, ya durmiendo, que cuando ve algunas cosas significativas de la verdad, como las siete espigas llenas significan los siete años de abundancia (Gen. 41); en cuyos singos tambien la profecía parece ser tanto más elevada, cuanto son más espresivos, como cuando Jeremías vio el incendio de la ciudad bajo la imágen de una olla encendida, como se dice (Jerem. 1); 3.º muéstrase ser más elevado el grado de profecía, cuando el profeta no solo ve los signos de las palabras ó de los hechos, sino que tambien ve ya en la vigilia ya en el sueño á alguno que le habla ó que le demuestra algo; porque por esto se manifiesta que la mente del profeta se aproxima más á la causa, que revela la profecía; 4.º puede considerarse la superioridad del grado profético por la condicion del que es visto, porque más alto grado de profecía es si el que habla ó manifiesta es visto en la vigilia ó en el sueño bajo la forma de ángel, que si lo es bajo la de hombre; y aún más elevada si es visto en el sueño ó en la vigilia bajo la representacion de Dios, segun aquello (Is. 6,1), *vi al Señor sentado.* Mas sobre todos estos grados está el tercer género de profecía, en el que se manifiesta la verdad inteligible y sobrenatural sin la vision imaginaria, la que no obstante escede á la razon de la profecía propiamente dicha, segun lo espuesto (a. 2, al 3.º). Por lo tanto dedúcese que *los grados de la profecía propiamente dicha se distinguen segun la vision imaginaria* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que la discrecion de la luz inteligible no puede ser conocida por nosotros sino segun que es juzgada por algunos signos imaginarios ó sensibles; y por esto la diversidad de la

(1) Por cuanto á causa de la condicion humana no tiene lugar sin algun auxilio de imágenes, segun advierte Silvio

luz intelectual se aprecia segun la diversidad de las imágenes.

Al 2.º que segun lo dicho (C. 171, a. 2) la profecía no tiene lugar al modo de hábito inmanente, sino más bien á la manera de pasion transeunte. Por lo tanto no hay inconveniente en que á un solo y mismo profeta le sea hecha la revelacion profética varias veces segun diversos grados.

Al 3.º que los dichos ó hechos, de que allí se hace mencion, no pertenecen á la revelacion de la profecía, sino á la manifestacion, que se hace segun la disposicion de aquellos, á quienes se descubre lo que ha sido revelado al profeta; y esto se hace á veces por palabras y otras por hechos (1). Mas la manifestacion y la operacion de los milagros se refiere consiguientemente á la profecía, segun lo dicho (C. 171, a. 1).

ARTÍCULO IV. — Moisés fue más excelente que todos los profetas? (2)

1.º Parece que Moisés no fue el más excelente de todos los profetas; porque dice la Glosa (3) al principio del Salterio que « David se dice el profeta por » excelencia ». Luego Moisés no fue el más excelente de todos.

2.º Mayores milagros fueron hechos por Josué, que hizo parar el sol y la luna, como consta (Jos. 10), y por Isaías, que hizo retroceder al sol (Is. 38), que por Moisés que dividió (las aguas) del Mar rojo; y asimismo por Elías, de quien se dice (Eccli. 48, 4) *¿quién otro puede gloriarse como tú, que sacaste á un muerto del infierno?* (4). Luego Moisés no fue el más excelente de los profetas.

3.º Dícese (Matth. 11, 11) que *entre los nacidos de mujeres no se levantó mayor que Juan el Bautista*. Luego Moisés no fue el más excelente de todos los profetas.

(1) Pudiendo segun esto distinguirse profecías más ó ménos perfectas, segun que las palabras ó hechos sean más ó ménos claros y terminantes.

(2) Esta comparacion debe entenderse únicamente respecto de los profetas del antiguo Testamento, segun se colige de la solucion al arg. 3.º Refútese aquí la herejía de Adelfio, quien pretendia que « las profecías debían llamarse sueños fantásticos », y la de Herman Rissuich, segun el cual « Moisés no fue suscitado por Dios, y si malo y estúpido, ni recibió de él visiblemente la ley, ni le habló cara á cara ».

(3) Manuscrita antigua, en la que se dice ademas que por

Por él contrario, dícese (Deut. ult. 10): *y de allí adelante no se levantó en Israel un profeta como Moisés*.

Conclusion. *Moisés fue en absoluto mayor que todos los demas profetas (5), aún cuando en algun concepto puedan considerarse superiores á él algunos otros.*

Responderémos que, aunque respecto de algo algun otro de los profetas fuese mayor que Moisés, sin embargo en absoluto Moisés fue mayor que todos los demas: porque en la profecía, segun resulta de lo dicho (a. 3; y a. 1, C. 171), se considera el conocimiento tanto segun la vision intelectual como segun la vision imaginaria, y la manifestacion y confirmacion por medio de los milagros. Moisés fue pues más excelente que los otros 1.º en cuanto á la vision intelectual, porque vio la esencia misma de Dios (6), como San Pablo en el arrobamiento, segun dice San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 27); por lo cual se dice (Num. 12, 8) *que claramente y no por enigmas vió al Señor*; 2.º en cuanto á la vision imaginaria, que tenia como á su arbitrio, no solamente oyendo las palabras, sino tambien viendo al que le hablaba con representacion de Dios; y no solo durmiendo sino tambien despierto, por lo que se dice (Exod. 33, 11); *y el Señor hablaba á Moisés cara á cara, como suele un hombre hablar á su amigo*; 3.º en cuanto á la manifestacion, porque hablaba á todo el pueblo de los fieles en nombre de Dios, como proponiendo de nuevo la ley, mientras que los otros profetas hablaban al pueblo en nombre de Dios, como induciendo á la observancia de la ley de Moisés, segun aquello (Malach. 4, 4), *acordáos de la ley de Moisés mi siervo*; 4.º respecto á la operacion de los milagros, que hizo á la vista de todo el pueblo de los infieles; por lo que se dice (Deut. ult. 10), *y de allí adelante no se*

Profeta sin nombre adjunto ni otro aditamento se entiende precisamente David.

(4) *Ab inferis*, del sepulcro ó de las entrañas de la tierra, por lo que añade el texto bíblico *y del poder de la muerte*.

(5) Del antiguo Testamento segun lo dicho en la nota 2.

(6) Aunque de algunos otros profetas se lee tambien que vieron al Señor cara á cara y que hablaron familiarmente con él; ninguno empero conversaba con Dios como Moisés ordinaria y casi habitualmente. Lo cual debe entenderse, no en la propia esencia divina, sino en formas visibles y corpóreas. conforme á lo espuesto en la P. 1.ª-2.ª C. 98, a. 3, al 2.º

levantó en Israel un profeta como Moisés, á quien el Señor conociese cara á cara en toda suerte de señales y portentos, como los que por su mision hizo en tierra de Egipto á Faraon y á todos sus siervos y á toda la tierra de él.

Al argumento 1.º dirémos, que la profecía de David toca de cerca á la de Moisés en cuanto á la vision intelectual, puesto que uno y otro recibieron la revelacion de la verdad inteligible y sobrenatural sin la vision imaginaria; mas la vision de Moisés fue más escelente en cuanto al conocimiento de la divinidad, y David conoció y espresó más plenamente los misterios de la Encarnacion de Cristo.

Al 2.º que los signos de aquellos profetas fueron mayores segun la sustancia del hecho; y no obstante los milagros de Moisés fueron mayores segun el modo de hacerlos, porque fueron hechos á todo el pueblo.

Al 3.º que Juan pertenece al nuevo Testamento, cuyos ministros son preferidos áun al mismo Moisés, porque vieron la verdad más de cerca y más claramente, como consta (II Cor. 3).

ARTÍCULO V. — Hay tambien algun grado de profecía en los bienaventurados?

1.º Parece que hay tambien algun grado de profecía en los bienaventurados: porque Moisés, segun se ha dicho (a. 4), vio la esencia divina; y no obstante tambien se dice profeta. Luego por igual razon los bienaventurados pueden decirse profetas.

2.º La profecía es una divina revelacion; y las divinas revelaciones se hacen tambien á los ángeles bienaventurados: luego tambien los ángeles bienaventurados pueden decirse profetas.

3.º Cristo fue comprensor desde el instante de su concepcion, y sin embargo él mismo se llama profeta (Matth. 13, 57), donde dice, *no hay profeta sin honra sino en su patria.* Luego áun los comprensores y los bienaventurados pueden decirse profetas.

4.º Dícese de Samuel (Eccli. 46, 23), *alzó su voz desde la tierra, profetizando que sería destruida la impiedad de la nacion.* Luego por igual razon otros Santos

despues de la muerte pueden decirse profetas.

Por el contrario, (II Petr. 1, 19) la palabra profética es comparada á una antorcha que luce en lugar tenebroso. Pero entre los bienaventurados no hay oscuridad alguna. Luego no pueden decirse profetas.

Conclusion. *De ningún modo, es decir, ni por parte del conocimiento ni del que conoce, pueden decirse profetas los bienaventurados, que ven la verdad en sí misma y no de léjos.*

Responderémos, que la profecía importa cierta vision de alguna verdad sobrenatural, como existente léjos, lo cual tiene lugar de dos modos: 1.º de parte del conocimiento mismo, porque la verdad sobrenatural no es conocida en sí misma, sino en algunos de sus efectos; y aún estará más distante, si esto se verifica por las figuras de cosas corporales que por los efectos inteligibles; y tal es sobre todo la vision profética, que se realiza por figuras y semejanzas de las cosas corporales; 2.º la vision está lejos de parte del mismo vidente, porque no ha conseguido totalmente su última perfeccion, segun aquello (II Cor. 5, 6), *mientras estamos en el cuerpo, vivimos ausentes del Señor. De ninguno de estos dos modos los bienaventurados están lejos (de esta vision), por lo que no pueden decirse profetas.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquella vision de Moisés fue pasajera á modo de pasion, no permanente á la manera de la bienaventuranza; por lo cual aún era vidente de lejos, y en este concepto tal vision no pierde la razon de profecía.

Al 2.º que á los ángeles se hace la revelacion divina, no como existentes lejos de ella, sino como unidos ya totalmente á Dios; por cuyo motivo tal revelacion no tiene carácter de profecía.

Al 3.º que Cristo era á la vez comprensor y viador; y así es que en cuanto era comprensor, no le compete la razon de profecía, sino solo en el concepto de viador.

Al 4.º que Samuel aún no había llegado al estado de beatitud: por consiguiente, áun suponiendo que segun la voluntad de Dios el alma de Samuel predijera á Saul el éxito de la guerra segun

la revelacion que de esto le hiciera el Señor, este acto pertenece á la razon de profecía. No debe razonarse sin embargo de igual modo acerca de los santos, que están en la patria. Ni obsta se diga que esto fue hecho por artè de los demonios; puesto que, aunque los demonios no puedan evocar el alma de algun santo, ni obligar á hacer algo, puede no obstante verificarse por virtud divina que, cuando el demonio es consultado, Dios mismo enuncie la verdad por alguno de sus enviados; como por Elías hizo conocer la verdad á los mensajeros del rey, que habían sido enviados para consultar al Dios Acaron, segun consta (IV Reg. 1). Aunque tambien pueda decirse que no fue el alma de Samuel sino el demonio el que hablaba en su nombre; á quien el Sabio llama Samuel, y profética su prediccion segun la opinion de Saul y de sus compañeros, que así opinaban (1).

ARTÍCULO VI. — Los grados de la profecía varían segun el progreso del tiempo (2)?

1.º Parece que los grados de profecía varían segun el curso del tiempo: porque la profecía se ordena al conocimiento de las cosas divinas, segun se desprende de lo dicho (C. 173 a. 2 y 4); pero, como dice San Gregorio (hom. 16 in Ezech.), «por las sucesiones de los tiempos vino» el aumento del conocimiento divino. Luego tambien deben distinguirse los grados de la profecía segun el progreso del tiempo.

2.º La revelacion profética se hace por modo de alocucion divina al hombre. Mas las cosas, que han sido reveladas á los profetas, son manifestadas por ellos, ya de palabra, ya por escrito, pues se dice (I Reg. 3, 1) que *delante de Samuel la palabra del Señor era preciosa*, esto es, rara; la cual empero despues se hizo á muchos. Igualmente tambien no se halla haberse escritos libros de profetas ántes del tiempo de Isaías, á quien se dijo (Is. 8, 1): *tómate un libro grande y escribe en él con estilo de hombre*; despues de cuyo tiempo muchos profetas escribieron sus profecías. Luego parece que se-

gun el curso de los tiempos progresó el grado de la profecía.

3.º Dice el Señor (Matth. 11, 13): *la ley y los profetas hasta Juan profetizaron*. Pero el don de profecía existió despues en los discípulos de Cristo de una manera mucho más escelente que existiera en los antiguos profetas, segun aquello (Ephess. 3, 5), *el cual en estas generaciones no fue conocido de los hijos de los hombres* (esto es, el misterio de Cristo), *así como ahora ha sido revelada á los santos Apóstoles y Profetas en espíritu*. Luego parece que segun la sucesion de los tiempos creció el grado de profecía.

Por el contrario: Moisés fue el más escelente de los profetas segun lo dicho (a. 4), y sin embargo precedió á otros profetas. Luego el grado de la profecía no progresó con el transcurso del tiempo.

Conclusion. *La profecía fue creciendo en claridad con el transcurso del tiempo [1] en cuanto á la manifestacion de la fe; siendo siempre la más escelente la primitiva revelacion [2] en los tres diversos estados de la ley natural, escrita y de gracia; y más manifiesta en las épocas anterior y posterior inmediatas á Cristo [3] en cuanto á su Encarnacion: pero con respecto á la direccion de los hechos humanos [4] fue variando, no segun el curso del tiempo, sino segun la condicion y circunstancias de los sucesos.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2 y 4; y c. 173, a. 2 y 4) la profecía se ordena al conocimiento de la verdad divina; por cuya contemplacion, no solo somos instruidos en la fe, sino tambien dirigidos en nuestras obras, segun aquello (Ps. 42, 3), *envía tu luz y tu verdad; estas me guiaron*. Nuestra fe consiste principalmente en dos cosas: 1.ª en el verdadero conocimiento de Dios, segun aquello (Hebr. 11, 6), *es necesario que el que llega á Dios crea que hay Dios*; 2.ª en el misterio de la Encarnacion de Cristo, segun aquello (Joan. 14, 1), *creed en Dios, creed tambien en mí*. Si pues hablamos de la profecía, en cuanto se ordena á la fe de la deidad, creció segun tres distinciones de los tiempos, á saber, ántes de la ley, bajo la ley y bajo la gra-

(1) Véase lo dicho acerca de esto en la P. I.ª C. 89, a. 8 al 1.º y al 2.º y su nota 2 (tomo I.ª página 735).

(2) Lo que aquí se investiga es si las profecías iban siendo

progresivamente más claras y perfectas, á medida que se aproximaban al advenimiento del Mesías.

cia: porque ántes de la ley Abraham y otros patriarcas fueron instruidos proféticamente de las cosas, que pertenecen á la fe de la deidad; por lo cual tambien se llaman profetas, segun aquello (Ps. 104, 15), *no hagais mal á mis profetas*, lo cual se entiende especialmente de Abraham y de Isaac; bajo la ley fue hecha la revelacion profética de las cosas pertenecientes á la fe de la deidad más escelentemente que ántes; puesto que ya convenia instruir acerca de esto, no solo á personas especiales ó á ciertas familias, sino á todo el pueblo; por lo cual dice el Señor á Moisés (Exod. 6, 2), *yo el Señor, que aparecí á Abraham, á Isaac y Jacob en Dios omnipotente, y mi nombre ADONAI no lo manifesté á ellos*, esto es, porque los patriarcas precedentes habían sido instruidos en la fe respecto á la omnipotencia de un solo Dios; pero Moisés fue despues instruido más plenamente sobre la simplicidad de la esencia divina, cuando se le dijo (Exod. 3, 4), *yo soy el que soy*, cuyo nombre se significa por los Judíos por el de ADONAI, á causa de la veneracion de aquel nombre inefable: y por último en tiempo de la gracia fue revelado por el mismo Hijo de Dios el misterio de la Trinidad, segun aquello (Matth. ult. 19), *id pues, y enseñad á todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espiritu Santo*. Sin embargo en cada estado la primera revelacion fue más escelente: así ántes de la ley, la primera revelacion fue hecha á Abraham, en cuyo tiempo comenzaron los hombres á desviarse de la fe de un solo Dios, declinando á la idolatría; pues ántes esta revelacion no era necesaria á todos los que perseveraban en el culto de un solo Dios. La revelacion hecha á Isaac es inferior, como fundada sobre la hecha á Abraham; por lo cual se le dijo (Gen. 26, 24), *Yo soy el Dios de Abraham tu padre*; é igualmente á Jacob (Gen. 28, 12), *Yo soy el Dios de Abraham tu padre, y el Dios de Isaac*. Asimismo en la época de la ley la primera revelacion hecha á Moisés fue más escelente, y sobre ella se fundan todas las otras revelaciones de los profetas. Del mismo modo en tiempo de la gracia sobre la revelacion hecha á los Apóstoles acerca de la fe de la Unidad y de la

Trinidad se funda toda la fe de la Iglesia, segun aquello (Matth. 16, 18), *sobre esta piedra (sobre esta tu confesion) edificaré mi Iglesia. En cuanto á la fe de la Encarnacion de Cristo es evidente que los profetas más próximos á Cristo, ya ántes, ya despues, fueron instruidos más plenamente acerca de este misterio, aunque despues más plenamente que ántes, como dice el Apóstol (Ephes. 3). Respecto á la direccion de los actos humanos la revelacion profética ha sido diversa, no segun el transcurso del tiempo, sino solo segun la condicion de los negocios; porque, como se dice (Prov. 29, 18), cuando faltare la profecía, será disipado el pueblo*. Así pues en cada época los hombres han sido instruidos por Dios acerca de sus deberes, segun que era conveniente para la salud de los elegidos.

Al argumento 1.º dirémos, que el dicho de San Gregorio debe entenderse del tiempo anterior á la encarnacion de Cristo en cuanto al conocimiento de este misterio.

Al 2.º que, segun dice San Agustin (De civ. Dei, l. 18, c. 27), « como esto » fue en el primer tiempo del reino de los » asirios, en cuya época vivió Abraham, » el cual fue el depositario de las prome- » sas divinas; así tambien lo fue al prin- » cipio de la Babilonia de Occidente, es » decir, de la ciudad de Roma, bajo cuyo » imperio debía nacer Cristo, en quien se » habían de cumplir aquellos prometidos » oráculos de los profetas, cuyas palabras » y escritos atestiguan tan grande acon- » tecimiento, las promesas hechas á » Abraham; porque desde que allí co- » menzó á haber reyes, no faltaron casi » nunca profetas en el pueblo de Israel » en interes de este pueblo, y no de los » gentiles; mas, cuando se presentaba » más manifiesta la escritura profética, » que á su tiempo aprovechara á los gen- » tiles, debía coincidir con la construc- » cion de esta ciudad (la de Roma), fu- » tura soberana de las naciones » : y con- » vino que en tiempo de los reyes los pro- » fetas fueran más numerosos; porque en- » tónces el pueblo no estaba oprimido por » gente estraña, sino que tenía su rey pro- » pio, y así era conveniente que los profe- » tas le instruyesen sobre sus deberes como » á un pueblo libre.

Al 3.º que los profetas anunciadores de la venida de Cristo no pudieron durar sino hasta Juan, quien mostró con el dedo á Cristo ya presente; y sin embargo, como dice San Jerónimo (ibid.), « no se dice » esto para escluir á los profetas despues de Juan; porque leemos en los Hechos de los Apóstoles haber profetizado Agabon y las cuatro hijas de Felipe » (1). Tambien San Juan escribió un libro pro-

fético sobre el fin de la Iglesia; y en cada uno de los tiempos no faltaron algunos, que tuvieron espíritu profético; no para proponer nuevas enseñanzas de la fe, sino para dirigir los actos humanos, como San Agustin refiere (De civ. Dei, l. 5, c. 26) que « Teodosio Augusto » mandó un enviado á Juan, que habitaba en el desierto de Egipto, y obtuvo de él la noticia ciertísima de la victoria.

CUESTION CLXXV.

Del rapto (2).

1.º El alma del hombre es arrebatada hácia las cosas divinas? — El rapto pertenece á la potencia cognoscitiva, ó á la apetitiva? — 2.º San Pablo en su rapto vió la esencia de Dios? — 4.º Fue enajenado de los sentidos? — 5.º En aquel estado el alma fue separada totalmente del cuerpo? — 6.º Qué supo y qué ignoró acerca de esto?

ARTÍCULO I. — El alma del hombre es arrebatada hácia las cosas divinas?

1.º Parece que el alma del hombre no es arrebatada hácia lo divino: porque el rapto ó arrobamiento se define por algunos « la elevacion por una fuerza de » naturaleza superior de lo que es conforme á la naturaleza á lo que está sobre ella »; y es conforme á la naturaleza del hombre el que sea elevado á las cosas divinas, pues dice San Agustin (Confess.): « nos hiciste, Señor, para » tí, y nuestro corazon está inquieto, » hasta que descanse en tí ». Luego el alma del hombre no es arrebatada á las cosas divinas.

2.º Dice San Dionisio (De div. nom. c. 8, lect. 4: y c. 9, lect. 4) que « la » justicia de Dios se considera en que » distribuye á todos los seres lo que les » conviene segun su modo y dignidad ». Pero el que alguno se eleve sobre lo que es conforme á la naturaleza no pertenece al modo ó dignidad del hombre. Luego parece que la mente del hombre no es

arrebatada por Dios hácia las cosas divinas.

3.º El rapto lleva consigo cierta violencia; y Dios no nos gobierna por la violencia y la coaccion, como dice el Damasceno (De orth. fid. l. 2, c. 30). Luego la mente del hombre no es arrebatada hácia las cosas divinas.

Por el contrario, dice el Apóstol (II Cor. 12, 2), *conozco á un hombre en Cristo, que fué arrebatado hasta el tercer cielo; sobre lo cual dice la Glosa (ord. Petri Lombardi): « arrebatado, esto es, » elevado contra la naturaleza. »*

Conclusion. *El rapto ó arrobamiento del alma humana tiene lugar impropriamente por su abstraccion de lo sensible aun á lo que la es natural pero sin su propio intento; y propiamente siendo elevada por el divino Espíritu á lo sobrenatural con enajenacion de los sentidos.*

Responderémos, que el rapto lleva consigo cierta violencia, como se ha dicho (arg. 3.º); « y se dice violento lo que » tiene su principio fuera de sí, de suerte » que el que es objeto de la coaccion en

(1) Act. 11, 28; y 21, 41.

(2) En el sentido en que aquí se toma puede definirse:

SUMA TEOLÓGICA. — TOMO IV.

« elevacion de lo que es segun la naturaleza á lo que la es superior por virtud de superior naturaleza ».

» nada contribuye á ella, segun se dice (Ethic. I. 3, c. 1). Cada ser contribuye al acto hácia el cual tiende segun su propia inclinacion ó voluntaria ó natural; y por lo tanto es menester que el que es arrebatado por una causa exterior lo sea hácia algo diverso de aquello á que tiende su inclinacion, cuya diversidad se considera de dos modos: 1.º en cuanto al fin de la inclinacion, como si una piedra, que naturalmente se inclina á caer hácia abajo, se arroja á lo alto; 2.º en cuanto al modo de dirigirse, como si una piedra cae con más rapidez que la que tiene por su movimiento natural. Así pues tambien el alma humana se dice ser arrebatada, hácia lo que está fuera de su naturaleza; 1.º en cuanto al término del raptó, como cuando es arrebatada á los suplicios, segun estas palabras (Ps. 49, 22), *no sea que os arrebaté, y no haya quien os libre*; 2.º en cuanto al modo connatural al hombre, que consiste en entender la verdad por las cosas sensibles; y por esto, *cuando es abstraída de la aprension de las cosas sensibles, se dice ser arrebatada, aunque se eleve á cosas, á que naturalmente se ordena, con tal que esto no se realice por propia intencion*; como sucede en el sueño, que es conforme á la naturaleza, por cuya razon no puede llamarse propiamente raptó. Esta abstraccion, cualquiera que sea su objeto, puede provenir de tres causas: 1.ª de causa corporal, como sucede en los que sufren enajenacion por alguna enfermedad; 2.ª de la virtud de los demonios, como se ve en los poseidos; 3.ª de la virtud divina, y en este concepto hablamos ahora del raptó, esto es, *segun que alguno es elevado por el espíritu divino á algunas cosas sobrenaturales con abstraccion de los sentidos, segun aquello (Ezech. 8, 3), me elevó el Espíritu entre la tierra y el cielo, y me llevó á Jerusalem en vision de Dios*. Debe saberse empero que se dice á veces ser uno arrebatado, no solo por la enajenacion de los sentidos, sino tambien por la de las cosas á que se aplicaba; como cuando alguno sufre una divagacion de la mente (1)

(1) Que puede ser como espontánea en virtud de la propia y natural volubilidad del alma, que no la permite persistir largo tiempo en un mismo intento ó consideracion; pero sin

contra su propósito: mas no se toma así en su sentido propio.

Al argumento 1.º dirémos, que es natural al hombre dirigirse á las cosas divinas por la aprension de las sensibles, segun aquello (Rom. 1, 20), *las cosas de él invisibles se ven despues de la creacion del mundo, considerándolas por las obras criadas*. Pero el modo de elevarse alguno á las cosas divinas con abstraccion de los sentidos no es natural al hombre.

Al 2.º que al modo y dignidad del hombre pertenece el ser elevado á lo divino, por lo mismo que ha sido hecho á imágen de Dios. Y, puesto que el bien divino escede infinitamente á la facultad humana, necesita el hombre ser ayudado sobrenaturalmente para obtener este bien, lo cual se realiza por cualquier beneficio de la gracia. Por consiguiente la elevacion del alma á Dios por medio del raptó no es contraria á su naturaleza, sino superior á la facultad de esta.

Al 3.º que las palabras del Damasceno deben entenderse en cuanto á las cosas que han de hacerse por el hombre; mas en cuanto á las que esceden la facultad del libre arbitrio es necesario que el hombre sea elevado á ellas por cierta operacion más fuerte; la cual puede decirse en cuanto á algo coaccion, esto es, si se considera el modo de la operacion; mas no, si se atiende al término de la operacion, al cual se ordenan la naturaleza é intencion del hombre.

ARTÍCULO II. — El raptó pertenece más bien á la potencia cognoscitiva que á la apetitiva?

1.º Parece que el raptó pertenece más bien á la potencia apetitiva que á la cognoscitiva: porque dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 1, lect. 10) que « el amor divino produce éstasis »; y, pues el amor pertenece á la potencia apetitiva, tambien el éstasis ó el raptó.

2.º Dice San Gregorio (Dialog. I. 2. c. 3) que « aquél que apacentó puercos, » cayó bajo sí propio por los desvanecimientos de la mente, y por su impure-

violencia alguna estraña, cual se supone acompaña siempre al raptó.

» za ; pero San Pedro, á quien libertó el » ángel arrebatado en éstasis, no estuvo » fuera de sí, sino sobre sí mismo ». Pero el hijo pródigo cayó por su voluntad en el fondo del abismo. Luego tambien aquellos, que son arrebatados á las cosas superiores, sufren esto por afecto.

3.º Sobre aquello (Ps. 30, 1), *en tí, Señor, esperé, no quedaré jamás confuso*, dice la Glosa (interl. Aug.) : « el éstasis en griego se llama en latin *excessus mentis*, y se produce de dos maneras, » ya por temor de las cosas terrenas, ya » por el arrobamiento del espíritu hácia » las cosas celestiales y con olvido de las » inferiores ». Pero el temor de las cosas terrenas pertenece al afecto. Luego tambien el raptó de la mente á las cosas supremas, que se mira como opuesto, pertenece al afecto.

Por el contrario, á propósito de lo que se lee (Ps. 115), *yo dije en mi enajenación, todo hombre es mentiroso*, dice la Glosa (Ord. Aug.) : « se dice aquí éstasis, » cuando la mente se enajena, no por temor, sino que se eleva á lo alto por alguna inspiracion de revelacion ». Es así que la revelacion pertenece á la potencia intelectual. Luego tambien el éstasis ó el raptó.

Conclusion. *Propiamente hablando* [1] *el raptó no puede pertenecer á la potencia apetitiva sino á la cognoscitiva; aunque* [2] *su causa puede radicar en la apetitiva por razon del afecto ó delectacion adjunta.*

Responderémos, que podemos hablar del raptó de dos modos : 1.º en cuanto á aquello á que alguno es arrebatado, y de este modo, *propiamente hablando, el raptó no puede pertenecer á la potencia apetitiva, sino solamente á la cognoscitiva*; porque se ha dicho (a. 1) que el raptó está fuera de la propia inclinacion del que es arrebatado, y el mismo movimiento de la virtud apetitiva es cierta inclinacion al bien apetecible; por lo que propiamente hablando, por apetecer el hombre algo, no es arrebatado, sino que se mueve *per se*; 2.º puede ser considerado el raptó en cuanto á su causa, y en este concepto *puede estar su causa de parte de la virtud apetitiva* (1): porque, por lo mismo que el

apetito se aficiona á algo con vehemencia, puede suceder que la violencia del afecto enajene al hombre de todas las demas cosas. *Tiene tambien el afecto en la potencia apetitiva*, esto es, cuando alguno se deleita en las cosas, á que es arrebatado: por cuya razon el Apóstol dijo haber sido arrebatado no solamente al tercer cielo, lo cual pertenece á la contemplacion del entendimiento, sino tambien al paraíso, lo cual pertenece al afecto.

Al argumento 1.º dirémos, que el raptó añade algo al éstasis : porque este importa simplemente el transporte fuera de sí, es decir, colocarse fuera de su ordenacion; miéntras que el raptó añade á esto cierta violencia. Puede pues el éstasis pertenecer á la potencia apetitiva, como cuando el apetito de alguno se dirige á las cosas, que están fuera de sí mismo; y en este sentido dice San Dionisio que el amor divino produce el éstasis, esto es, en cuanto hace que el apetito del hombre tienda hácia las cosas amadas; por lo que despues añade que « áun el mismo Dios, » que es causa de todos los seres, se sale » fuera de sí por esceso de su amor ó bondad, estendiendo su Providencia á todas » las cosas existentes ». Por otra parte, aunque esto se dijera espresamente del raptó, no se designaría por ello sino que el amor era su causa.

Al 2.º que hay en el hombre dos clases de apetito, á saber, el intelectual, que se llama voluntad, y el sensitivo, que se denomina sensualidad. Ahora bien : es propio del hombre que el apetito inferior se someta al superior, y que este mueva al inferior. Luego el hombre puede salir fuera de sí relativamente al apetito de dos modos : 1.º cuando el apetito intelectual tiende totalmente á las cosas divinas, dejando á un lado aquellas, á que le inclina el apetito sensitivo; y así San Dionisio dice (De div. nom. c. 4, *ibid.*) que « San Pablo, arrebatado en éstasis » por la virtud del amor divino, dice : » *vivo yo, ya no yo, sino Cristo es quien vive en mí* »; 2.º cuando, dejando á un lado el apetito superior, es llevado el hombre por completo á las cosas, que pertenecen al apetito inferior, y de este modo « aquel que apacentó puerco cayó » bajo de sí mismo »; y este esceso ó éstasis más se aproxima al concepto del

(1) El amor, el goce y la delectacion pueden ser causa del raptó; pero á veces son sus efectos.

rapto que el primero, puesto que el apetito superior es más propio del hombre. Por consiguiente, cuando el hombre se abstrae por la violencia del apetito inferior del movimiento del apetito superior, apártase más de lo que le es propio. Sin embargo, como no hay allí violencia, porque la voluntad puede resistir á la pasión, falta la verdadera razón del rapto; á ménos que la pasión sea tan vehemente que quite del todo el uso de la razón, como sucede en los que enloquecen por la vehemencia de la ira ó del amor. Es de considerarse empero que estos dos éstasis, que existen con relación al apetito, pueden el uno y el otro producir el de la virtud cognoscitiva; ya porque la mente sea arrebatada á las cosas inteligibles, enajenada de los sentidos; ya porque sea arrebatada á alguna visión imaginaria ó aparición fantástica.

Al 3.º que, así como el amor es el movimiento del apetito respecto del bien, así el temor lo es respecto del mal. De consiguiente por igual razón puede resultar del uno y del otro el exceso de la mente, sobre todo siendo el temor causado por el amor, como dice San Agustín (De civ. Dei, l. 14, c. 7 y 9) (1).

ARTÍCULO III. — *Vió San Pablo en su rapto la esencia de Dios?*

1.º Parece que San Pablo no vió en su rapto la esencia de Dios: porque, así como se lee de San Pablo que fue arrebatado hasta el tercer cielo, así también de San Pedro (Act. 10, 10) que *le sobrevino un exceso de espíritu*; pero San Pedro en su exceso no vió la esencia de Dios, sino cierta visión imaginaria. Luego parece que ni San Pablo vió la esencia de Dios.

2.º La visión de Dios hace al hombre bienaventurado. Pero San Pablo en aquel rapto no fue bienaventurado; de otro modo jamás hubiera vuelto á la miseria de esta vida, sino que su cuerpo hubiera sido glorificado por la abundancia de la gloria de su alma, como lo será en los santos después de la resurrección: lo cual

consta ser falso. Luego San Pablo en el rapto no vió la esencia de Dios.

3.º La fe y la esperanza no pueden existir á la vez con la visión de la divina esencia, según consta (I Cor. 13); y San Pablo en aquel estado tuvo fe y esperanza: luego no vió la esencia de Dios.

4.º Como dice San Agustín (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 6 y 7), «según la visión imaginaria se ven ciertas semejanzas de los cuerpos». Pero se dice haber visto San Pablo en su rapto ciertas semejanzas, v. gr., del tercer cielo y del paraíso, como consta (II Cor. 12). Luego parece haber sido arrebatado á la visión imaginaria más bien que á la visión de la divina esencia.

Por el contrario, San Agustín dice (Epist. ad Paulinam 147 ó 112, c. 13) que «la sustancia misma de Dios pudo ser vista por algunos, que vivían en el mundo, como por Moisés y San Pablo, que en su rapto oyó palabras inefables, que no es permitido al hombre hablar».

Conclusion. *Es lo más conveniente afirmar que San Pablo en su rapto vió la divina esencia.*

Responderémos, que algunos (2) dijeron que San Pablo en el rapto no había visto la misma esencia de Dios, sino cierto resplandor de su claridad. Pero San Agustín establece abiertamente lo contrario, no solo en el libro De vid. Deum (ibid.), sino también super Gen. ad litt. l. 12, c. 28, y consta en la Glosa (ord. sup. illud, *usque ad tertium cælum*, II Cor. 12), y las palabras mismas del Apóstol lo confirman; pues dice «haber oído palabras inefables, que no es lícito al hombre hablar». Mas tales cosas parecen ser las que pertenecen á la visión de los bienaventurados, que escde al estado de la presente vida, según aquello (Is. 64, 4): *ojo no vió, salvo tú, ó Dios, lo que has preparado para los que te aman. Y por eso se dice más convenientemente que vió á Dios por esencia* (3).

Al argumento 1.º dirémos, que la mente humana es arrebatada por Dios para contemplar la verdad de tres modos: 1.º para que la contemple por ciertas

(1) Donde llama temor al amor mismo sustrayéndose á lo que le contraría.

(2) Entre ellos San Ambrosio (De fide. l. 5, c. ult.), San Cirilo (l. 1, in Joan. c. 22, y l. 4, c. 8), San Gregorio (Moral. l. 18,

c. 38, y hom. 8 in Ezech.) y San Leon (serm. De transfigurati.).

(3) «Salvo el respeto profundísimo que debemos á nuestro Doctor, dice espresamente Silvio, pareceos más probable la opinión contraria...».

semejanzas imaginarias, y tal fue el exceso de la mente que embargó á San Pedro; 2.º para que la contemple por efectos inteligibles, como fue el rapto de David, que dice (Ps. 115; 2), *Ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax*; 3.º para que la contemple en su esencia, y tal fue el rapto de San Pablo y tambien el de Moisés; y esto de un modo conveniente: porque, así como Moisés fue el primer doctor de los judíos, así San Pablo fue el primer doctor de las gentes.

Al 2.º que la divina esencia no puede ser vista por el entendimiento creado, sino por medio de la luz de la gloria, de la que se dice (Ps. 35, 10), *por tu lumbrere verémos la lumbrere*, y de esta luz se puede participar de dos modos: 1.º á la manera de forma inmanente, y así hace bienaventurados á los santos en el cielo; 2.º á modo de cierta pasion transitoria, segun lo dicho (C. 171, á 2) acerca de la luz de la profecía; y de este modo existió aquella luz en San Pablo, cuando fue arrebatado. Así que por tal vision no fue bienaventurado en absoluto, de modo que redundase al cuerpo, sino solo *secundum quid*; y de consiguiente tal rapto pertenece en cierto modo á la profecía.

Al 3.º que, puesto que San Pablo no fue bienaventurado habitualmente en el rapto, sino que solo obtuvo el acto de los bienaventurados; síguese que entónces no hubo en él simultáneamente el acto de la fe, sino solo el hábito de ella.

Al 4.º que el nombre del tercer cielo puede entenderse en un sentido algo corpóreo, y así se llama tercer cielo el empíreo (1), que se dice tercero respecto del cielo aéreo y del sidéreo, ó más bien respecto del cielo sidéreo, y respecto del cielo áqueo ó cristalino. Y se dice arrebatado al tercer cielo, no porque lo fuera para ver la semejanza de alguna cosa corpórea, sino porque aquel lugar es el de la contemplacion de los bienaventurados; por lo cual dice la Glosa (II Cor. 12) que « el tercer cielo es el cielo espí- » ritual, donde los ángeles y las almas » santas gozan de la contemplacion de » Dios », y al que diciéndose arrebatado,

da á entender que Dios le mostró la vida, en la que ha de ser visto eternamente. 2.º Por el tercer cielo puede entenderse alguna vision sobremundana; y puede decirse tercer cielo por tres razones: 1.ª segun el órden de las potencias cognoscitivas; de modo que se diga primer cielo la vision sobremundana corporal, que tiene lugar por el sentido, como fue vista por Daniel la mano que escribía en la pared (Dan. 5); y el segundo cielo es la vision imaginaria, como la que vio Isaías y San Juan en el Apocalipsis, y el tercer cielo la vision intelectual, como espone San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 28); 2.ª puede decirse tercer cielo segun el órden de las cosas cognoscibles, llamándose primer cielo el conocimiento de los cuerpos celestes, el 2.º el de los espíritus celestiales, y 3.ª el conocimiento del mismo Dios; 3.ª puede decirse tercer cielo la contemplacion de Dios segun el grado de conocimiento, por el que es visto Dios: el primero de estos grados pertenece á los angeles de la jerarquía inferior, el 2.º á los de la media, y el 3.º á los de la suprema, como dice la Glosa (II Cor. 12). Y, puesto que la vision de Dios no puede tener lugar sin la delectacion, por esto no solo se dice arrebatado al tercer cielo por razon de la contemplacion, sino tambien al paraíso por razon de la delectacion subsiguiente.

ARTÍCULO IV. — San Pablo en su rapto fue enajenado de los sentidos?

1.º Parece que San Pablo en su rapto no fue enajenado de los sentidos: porque dice San Agustin, (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 18) « ¿ porqué no hemos de creer » que Dios ha querido mostrar á este » grande Apóstol, Doctor de las gentes, » arrebatándole á esta vision celeste, la » vida, en la que despues de la presente » hemos de vivir (2) eternamente? » Pero en aquella vida futura los santos despues de la resurreccion verán la esencia de Dios sin abstraccion de los sentidos. Luego tampoco San Pablo tuvo en el rapto abstraccion.

2.º Cristo fue verdaderamente viador, y gozaba continuamente de la vision de la divina esencia; y sin embargo no había en él abstraccion de los sentidos. Luego

(1) V. lo dicho en la P. 1.ª C. 68. a. 4.

(2) *Vivendum est leemos comunmente, aunque Nicolai propone videndus est.*

tampoco fue necesario que en San Pablo se verificase esta abstraccion para ver la esencia de Dios.

3.º San Pablo, despues de haber visto á Dios por esencia, recordó aquellas cosas que había visto en esta vision; por lo cual decía (II Cor. 12, 4), *oí palabras secretas, que al hombre no es lícito hablar*. Pero la memoria pertenece á la parte sensitiva, como se ve (De mem. et remin. c. 1). Luego parece que tambien San Pablo, viendo la esencia de Dios, no estuvo enajenado de los sentidos.

Por el contrario, dice San Agustin (sup. Gen ad litt. l. 12, c. 27): «en esta vida nadie es arrobado á esta vision, á ménos que uno muera de cierto modo, ya sea que el alma salga totalmente del cuerpo, ó se halle privada ó separada del uso de los sentidos carnales».

Conclusion. *Es imposible que el hombre en el estado de la presente vida vea á Dios por esencia sin abstraccion de sus sentidos.*

Responderémos, que el hombre no puede ver la esencia divina por otra potencia cognoscitiva que por el entendimiento; mas el entendimiento humano no se convierte á lo inteligible, sino por mediacion de las imágenes, que recibe de los sentidos por las especies inteligibles, y en las que considerando sobre las sensibles las juzga y las dispone: y por esto en toda operacion, por la que nuestro entendimiento es abstraído de las imágenes, es necesario que se abstraiga de los sentidos. Ahora bien: en el estado de viador es necesario que el entendimiento del hombre sea abstraído de las imágenes, si ve la esencia de Dios; pues la esencia de Dios no puede ser vista por imagen alguna, ni tampoco por alguna especie inteligible creada; puesto que la esencia de Dios escede infinitamente, no solo á todos los cuerpos de los que son representaciones las imágenes, sino tambien á toda criatura inteligible. Es imprescindible pues que, cuando el entendimiento del hombre se eleva á la altísima vision de la esencia de Dios, toda la intension

del alma se concentre allí, de modo que ninguna otra cosa entienda de las imágenes, sino que sea llevada totalmente á Dios. Luego *es imposible que el hombre en el estado de viador vea á Dios por esencia sin abstraccion de los sentidos* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que segun lo dicho (a. 3, al 2.º) despues de la resurreccion habrá en los bienaventurados, que verán la esencia de Dios, una superabundancia de gloria, que refluirá del entendimiento á las potencias inferiores y hasta el cuerpo; por lo que segun la misma regla de la vision divina el alma atenderá á las imágenes y cosas sensibles. Mas tal abundancia de gloria no tiene lugar en los que son arrebatados, como se ha dicho (a. 3, al 2.º). Por lo que no hay paridad.

Al 2.º que el entendimiento del alma de Cristo estaba glorificado por la luz habitual de la gloria, por la que veía la divina esencia con mucha más amplitud que algun ángel ú hombre. Era viador por la pasibilidad del cuerpo, segun la que era un poco ménos que los ángeles, como se dice (Hebr. 2) dispensativamente, y no por algun defecto por parte del entendimiento. Luego no hay la misma razon respecto de él que de los demas viadores.

Al 3.º que San Pablo, despues que cesó de ver la esencia de Dios, recordó lo que había conocido en esa vision por algunas especies inteligibles, que quedaron habitualmente en su entendimiento por este hecho; como tambien cesando lo sensible quedan algunas impresiones en el alma, de las que se acuerda despues refiriéndolas á las imágenes: por lo que ni podía reproducir por el pensamiento todo aquel conocimiento ó espresarlo por palabras.

ARTÍCULO V.—¿ El alma de San Pablo en aquel estado fue separada totalmente del cuerpo? (2)

1.º Parece que el alma de San Pablo en aquel estado fue separada totalmente del cuerpo: porque dice el Apóstol (II

(1) Ann los que niegan haber visto el Apóstol la divina esencia, dice Silvio, convienen en que se halló enajenado de los sentidos, cuyas funciones quedaron sin duda en suspenso, segun se colige de sus propias palabras.

(2) Despues de observar el Santo que la tal separacion no fue de todo punto necesaria, deja indeciso ó al ménos sin determinar categóricamente si tuvo ó no efecto.

Cor. 5, 6), *miéntras estamos en el cuerpo, vivimos ausentes de Dios; porque andamos por fe y no por vision.* Pero San Pablo en aquel estado no estaba ausente del Señor; porque veía á Dios por especie, segun lo dicho (a. 3). Luego no estaba en el cuerpo.

2.º La potencia del alma no puede elevarse sobre su esencia, en la cual radica. Pero el entendimiento, que es potencia del alma, fue abstraído de las cosas corporales en el rapto por la elevacion á la contemplacion divina. Luego mucho más la esencia del alma fue separada del cuerpo.

3.º Las fuerzas del alma vegetativa son más materiales que las del alma sensitiva; y, para ser arrebatado y ver la esencia divina, era menester que el entendimiento fuese abstraído de las fuerzas ó potencias del alma sensitiva, segun lo dicho (a. 4). Luego mucho más era preciso que lo fuese de las del alma vegetativa; pues, cesando la operacion de ellas, ya no queda de modo alguno el alma unida al cuerpo. Luego parece fue necesario en el rapto que el alma de San Pablo estuviese separada totalmente del cuerpo.

Por el contrario, dice San Agustín (epist. ad Paulinam, De videndo Deum, 147 ó 112, c. 13): «no es increíble que también á algunos santos aún no difuntos, de modo que sus cadáveres debieran ser enterrados, les fuera concedida esa excelencia de la revelacion», esto es, que viesen á Dios por esencia. Luego no fue necesario que en el rapto de San Pablo su alma se separase totalmente del cuerpo.

Conclusion: *No fue indispensable que el alma de San Pablo quedase de tal modo separada de su cuerpo que no le estuviese unida como su forma; pero sí que su entendimiento se hallase abstraído de toda imagen y percepcion de lo sensible.*

Respondéremos, que segun lo dicho (a. 1) en el rapto, de que ahora hablamos, se eleva el hombre por virtud divina de lo que es conforme á su naturaleza á lo que la es superior; y por esto conviene

considerar dos cosas: 1.ª qué es natural al hombre, 2.ª qué es lo que por virtud divina debe ser hecho en el hombre sobre su naturaleza.—Por cuanto el alma está unida al cuerpo como forma natural del mismo, conviene al alma la natural actitud de entender por la conversion á las imágenes; de lo cual no es privada por la virtud divina en el rapto, puesto que no se muda su estado, como se ha dicho (a. 3, al 3.º), y permaneciendo este estado, quitase del alma la conversion actual á las imágenes y cosas sensibles, á fin de que no se impida su elevacion á lo que escede á todas las imágenes, segun lo dicho (a. 3). Por esto *en el rapto no fue necesario que el alma se separase del cuerpo, de modo que no le estuviese unida como forma (1); mas sí lo fue que su entendimiento quedase abstraído de la percepcion de imágenes y cosas sensibles.*

Al argumento 1.º dirémos, que San Pablo en aquel rapto estaba alejado del Señor en cuanto á su estado, puesto que todavía era viador; mas no en cuanto al acto, por el que veía á Dios por la especie, segun resulta de lo dicho (a. 3, al 2.º y 3.º)

Al 2.º que la potencia del alma no se eleva por virtud natural sobre el modo conveniente á su esencia; mas por la virtud divina puede ser elevada á algo más alto, como un cuerpo por la violencia de una virtud más fuerte es elevado sobre el lugar que le es conveniente segun la especie de su naturaleza.

Al 3.º que las fuerzas del alma vegetativa no obran segun la intencion del alma, como las fuerzas sensitivas, sino al modo de la naturaleza: así pues no se requiere para el rapto la abstraccion de ellas, como de las potencias sensitivas, por cuyas operaciones se aminoraría la intencion del alma acerca del conocimiento intelectual.

ARTÍCULO VI.—San Pablo ignoró si su alma estuvo separada del cuerpo?

1.º Parece que San Pablo no ignoró si su alma estuvo separada del cuerpo:

(1) En cuyo supuesto habría que admitir que durante el rapto estuvo realmente muerto, resucitando despues; lo cual no parece conforme al sentido de la Escritura santa; y así parece comprobarlo ademas el testimonio de San Gregorio re-

siendo cierta vision en rapto de San Benito, quien diez llamó á voces al diácono Servando como testigo de tan insigne prodigio.

porque él mismo dice (II Cor. 12, 2), *conozco á un hombre en Cristo arrebatado hasta el tercer cielo*; y *hombre* designa el compuesto de alma y cuerpo, mientras que por otra parte el raptó difiere de la muerte: luego parece que él mismo supo que el alma no había sido separada de su cuerpo por la muerte, y esto es lo que dicen comunmente los doctores.

2.º De las mismas palabras de San Pablo consta que él supo á dónde había sido arrebatado, puesto que dice *hasta el tercer cielo*. Resulta pues que supo si estuvo en cuerpo ó no: puesto que, si supo que el tercer cielo era algo corporal, es consiguiente que supiera que su alma no estaba separada del cuerpo; porque la vision de la cosa corpórea no puede tener lugar sino por el cuerpo. Luego parece que no ignoró por completo si su alma estuvo separada del cuerpo.

3.º Como dice San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 28), « él mismo en » el raptó vió á Dios por aquella vision, » por la que ven los santos en la patria». Pero los santos, por lo mismo que ven á Dios, saben si sus almas están separadas de los cuerpos. Luego tambien supo esto San Pablo.

Por el contrario, dicese (II Cor. 12, 3); *si fue en el cuerpo ó fuera del cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe*.

Conclusion. *Ni ántes ni despues del raptó supo San Pablo si su alma permaneció durante él unida al cuerpo como forma, ó separada por la muerte.*

Responderémos, que es preciso colegir la verdad de esta cuestion de las palabras mismas del Apóstol, por las que dice saber algo, esto es, que fue *arrebatado hasta el tercer cielo*; y que ignora algo, esto es, *si fue en el cuerpo ó fuera del cuerpo*. Lo cual puede entenderse de dos modos: 1.º que estas palabras *sive in corpore sive extra corpus* no se refieran á la existencia misma del hombre, que es arrebatado, como si ignorase si su alma estaba todavía en su cuerpo ó no; sino al modo del raptó, de suerte que ignorase si su cuerpo fue arrebatado ó no á la vez que su alma hasta el tercer cielo ó no, y solamente el alma, como se dice (Ezech. 8) que fue transportada en vi-

sion de Dios á Jerusalem: y este fue el sentido de cierto judío, segun espresa San Jerónimo en el prólogo sobre Daniel, donde dice: « pretendía (el judío) » que nuestro Apóstol no se atrevía á » afirmar que hubiera sido arrebatado » en el cuerpo, sino que dijo, *sive in corpore sive extra corpus nescio*. Pero San Agustin reprueba este sentido (sup. Gen. ad litt. l. 12, C. 2, 3, 4 y 28), por lo que el Apóstol dice que supo haber sido arrebatado hasta el tercer cielo: sabía por lo tanto que el lugar, á donde había sido arrebatado, era el tercer cielo, y no una semejanza imaginaria de él. De otra manera si llamó tercer cielo á la imágen de este, pudo decir por igual razon que había sido arrebatado en su cuerpo, dando el nombre de cuerpo á la imágen de su propio cuerpo, cual aparece en los sueños. Pero, si él sabía que era verdaderamente el tercer cielo, sabía por consiguiente ó que este cielo era alguna cosa espiritual é incorpórea, y que por tanto no podría ser arrebatado allá su cuerpo; ó que era algo corpóreo, y entónces el alma no podía ser arrebatada hasta él sin el cuerpo, á ménos que se separase de él. Así pues es preciso tomar las palabras de San Pablo en otro sentido, esto es, que el Apóstol supo que fue arrebatado segun el alma, y no segun el cuerpo, y que ignoró cuáles habían sido entónces las relaciones del alma con el cuerpo, esto es, si estuvo allí con ó sin el cuerpo. Acerca de esto algunos hablan diversamente: pues unos dicen que supo el Apóstol que su alma estaba unida al cuerpo como forma, pero ignoró si había sido privado del uso de sus sentidos, ó si las operaciones del alma vegetativa (1) habían sido interrumpidas. Pero el que fuera hecha abstraccion de los sentidos no lo pudo ignorar, puesto que supo haber sido arrebatado; mas el que fueran interrumpidas las obras del alma vegetativa no era cosa de tanta importancia que fuera preciso hacer cuidadosa mencion de ella. Resulta pues que el Apóstol ignoró si el alma estuvo unida al cuerpo como forma, ó separada del cuerpo por la muerte. Otros concediendo esto dicen que el Apóstol no supo

(1) Segun lo ya insinuado (tomo 2.º pág. 326, n.º 1) actúan aun durante el sueño, y por consiguiente no ofrecen obstáculo

á la enajenacion de los sentidos, cual se supone y requiere en el raptó.

cuando era arrebatado, porque toda su atencion estaba convertida hácia Dios; pero lo supo despues al considerar lo que había visto. Pero esto contraría tambien á las palabras del Apóstol, que distingue en ellas lo pasado de lo futuro; pues dice de presente saber que fue arrebatado hácia catorce años, y al presente ignorar si lo fue en el cuerpo ó fuera del cuerpo. Y por esto debe decirse que ántes y despues ignoró si su alma estuvo separada del cuerpo; por lo cual San Agustín (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 5) despues de una estensa discusion dice que « solo » resta quizá entendamos que ignoró esto » mismo, si cuando fué arrebatado hasta » el tercer cielo, su alma estuvo en el » cuerpo, como se halla, cuando se dice » que el cuerpo vive, ya del que vigila, » ya del que duerme, ya en éxtasis ena- » jenado de los sentidos del cuerpo; ó » bien, si salió por completo del cuerpo, » quedando este cadáver ».

Al argumento 1.º dirémos, que por la figura synécdoque se da á veces el nombre de hombre á una de sus partes, y principalmente al alma, que es la parte más eminente del hombre. Aunque tambien puede entenderse por esto que aquel, de quien cuenta el raptó, no era un hombre en el momento de este, sino catorce años despues. Por lo que dice, *sé de un hombre, y no dice, sé que un hombre fué arrebatado.* Nada impediría

tambien que la muerte procurada por Dios se llamase raptó, y en este sentido habla San Agustín (sup. Gen ad litt. l. 12, c. 3), « dudando el Apóstol acerca » de esto; quién de nosotros se atreverá » á estar seguro de ello? » Por consiguiente los que de esto hablan lo hacen más bien por conjeturas que con certeza.

Al 2.º que el Apóstol supo que ó aquel tercer cielo era algo corpóreo, ó que vió algo incorpóreo en aquel cielo; lo cual pudo realizarse por su entendimiento, aunque su alma no estuviese separada del cuerpo.

Al 3.º que la vision de San Pablo en el raptó en cuanto á algo fue semejante á la de los bienaventurados, esto es, en cuanto á lo que veía; y en cuanto á algo desemejante; es decir, en cuanto al modo de ver, puesto que no vió tan perfectamente como los santos que están en el cielo. Por lo cual dice San Agustín (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 36): » aun- » que arrobado el Apóstol de los sentidos » carnales hasta el tercer cielo, « le faltó » para el conocimiento pleno y perfecto » de las cosas, cual lo tienen los ángeles, » pues no sabía si estaba en el cuerpo ó » fuera del cuerpo; no se echará esto de » ménos ciertamente en los que recobren » sus cuerpos en la resurreccion de los » muertos, *quando esto corruptible se re- vestirá de incorruption* ».

CUESTION CLXXVI.

Don de lenguas.

Son de considerarse ahora las gracias *gratis-datas* que pertenecen á la locucion: 1.º el don de lenguas; 2.º la gracia de la palabra de sabiduría ó de ciencia.

Acerca de lo 1.º examinaremos dos puntos: 1.º Por el don de lenguas el hombre adquiere la ciencia de todas las lenguas? — 2.º Comparacion de este don con la gracia de la profecía.

ARTÍCULO I. — ¿ Los que conseguian el don de lenguas hablaban en todas las lenguas?

1.º Parece que aquellos, que conseguían el don de lenguas, no hablaban en todas las lenguas: porque lo que se concede á algunos por la divina virtud es lo mejor en su género, como el Señor convirtió el agua en vino bueno, segun se dice (Joan. 2); pero aquellos que tuvieron el don de lenguas hablaban mejor en la suya propia, pues dice la Glosa (Hebr. 1, ord.): « no es de admirar que brille » mayor facundia en la carta á los Hebréos que en las otras, pues es natural » á cada uno espresarse mejor en su lengua que en la estranjera; porque el » Apóstol escribió las demas cartas en » idioma estraño, qual era el griego, y » esta en lengua hebréa ». Luego por gracia *gratis-data* los Apóstoles no recibieron la ciencia de todas las lenguas.

2.º La naturaleza no hace por muchas cosas lo que puede ser hecho por una sola; y mucho ménos Dios, que obra de una manera más ordenada que la naturaleza. Pero Dios podía hacer que, hablando sus discípulos una sola lengua, fuesen entendidos por todos; así es que sobre aquello (Act. 2, *Audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes*) dice la Glosa (ord. Bedæ) « que hablaban todas las » lenguas ó bien hablando en la suya, » esto es, la hebréa, eran entendidos por » todos, como si hablara á cada uno en » la suya ». Luego parece que no tuvie-

ron la ciencia de hablar en todas lenguas.

3.º Todas las gracias se derivan de Cristo á su cuerpo, que es la Iglesia, segun aquello (Joan. 1, 16), *de su plenitud recibimos nosotros todos*; mas no se lee que Cristo hablase sino en una lengua, ni tampoco ahora cada fiel habla sino en una lengua. Luego parece que los discípulos de Cristo no recibieron gracia para hablar en todas las lenguas.

Por el contrario, dicesc (Act. 2, 4), *fueron todos llenos del Espiritu Santo, y comenzaron á hablar en varias lenguas, como el Espiritu Santo les daba que hablasen*; sobre lo qual dice la Glosa (Greg. hom. 30 in Evang.) que el Espiritu Santo apareció sobre los discípulos bajo la forma de lenguas de fuego, y les dio la ciencia de todas las lenguas.

Conclusion. *Fue necesario que los Apóstoles y discípulos de Cristo recibiesen de Dios la gracia de hablar y entender todos los idiomas para su predicacion del Evangelio por todo el mundo.*

Responderémos, que los primeros discípulos de Cristo fueron escogidos por él mismo, para que recorriendo toda la tierra predicasen en todas partes su fe, segun aquello (Matth. ult. 19), *enseñad á todas las gentes*; y no era conveniente que los que eran enviados para instruir á otros necesitasen ser instruidos por otros, de qué modo hablarían á otro, ó cómo entenderían lo que otros hablasen; sobre todo porque los que eran enviados pertenecían á una sola nacion, esto es, á la Judéa, segun aquello (Is. 27, 6), *los*

que salen con ímpetu de Jacob..... llenarán de fruto la superficie de la tierra. Los que eran enviados eran pobres y no poderosos; y no hubieran encontrado fácilmente al principio quienes interpretasen fielmente sus palabras á otros ó les esplicasen á estos las palabras de otros, principalmente porque eran enviados á los infieles; y por eso fue necesario que Dios les proveyera acerca de esto por medio del don de lenguas; pues, así como entre las naciones entregadas á la idolatría se introdujo la diversidad de lenguas, segun se dice (Gen. 11); así tambien, cuando los pueblos debían ser llamados al culto de un solo Dios, convino se aplicase un remedio contra semejante diversidad mediante el don de lenguas.

Al argumento 1.º dirémos que, segun se dice (1 Cor. 12, 7), *la manifestacion del Espíritu es dada para utilidad*: por esto San Pablo y los demas Apóstoles fueron instruidos suficientemente por Dios en las lenguas de todas las naciones, en cuanto se requería para la enseñanza de la fe; pero en cuanto á lo que el arte humano añade para ornato y elegancia del lenguaje el Apóstol era instruido en su propia lengua, mas no en la extranjera; como tambien fueron instruidos suficientemente en la sabiduría y ciencia, en cuanto requería la enseñanza de la fe, mas no en cuanto á todas las cosas, que se conocen por la ciencia adquirida, v. gr. las conclusiones de la aritmética ó de la geometría.

Al 2.º que, aunque cada una de estas dos cosas hayan sido posibles, esto es, que hablando una sola lengua fueran entendidos por todos, ó que hablasen todas las lenguas; sin embargo fue más conveniente que hablasen todas las lenguas, porque esto pertenecía á la perfeccion de su ciencia, por la que podían no solamente hablar, sino entender lo que los otros decían. Por el contrario, si todos hubieran entendido su idioma, bien que ellos no hablasen más que una sola lengua, este efecto hubiera tenido lugar por la ciencia de los que les hubieran oido hablar, ó bien de cierta ilusion, por

cuanto las palabras de ellos hubieran sonado á los oídos de los oyentes de distinta manera que habían sido pronunciadas: y por eso dice la Glosa (ord. Bedæ, Act. 2) que «hubo mayor milagro» en que ellos mismos hablasen todos los géneros de lenguas; y San Pablo (1 Cor. 14, 18): *gracias doy á mi Dios, porque hablo en la lengua de todos vosotros.*

Al 3.º que Cristo había de predicar personalmente á una sola nacion, esto es, á los judíos; y así, aunque él mismo sin género de duda poseyera perfectísimamente la ciencia de todas las lenguas (1) no fue necesario sin embargo que hablase todas ellas. Por lo que, como dice San Agustín (sup. Joan. tract. 32), «aunque tambien ahora es recibido el» Espíritu Santo, nadie habla las lenguas» de todas las naciones; porque en la» Iglesia misma se habla el idioma de todas ellas, y el que no está en ella no» recibe al Espíritu Santo».

ARTÍCULO II. — El don de lenguas es más excelente que la gracia de la profecía?

1.º Parece que el don de lenguas es más excelente que la gracia de la profecía: porque lo que es propio de lo mejor parece ser mejor, segun se dice (Top. l. 3, c. 1. loc. 12); y el don de lenguas es propio del nuevo Testamento, por lo que se canta en la Secuencia (2) de Pentecostés «otorgando él» mismo hoy á los apóstoles de Cristo un» don extraordinario é inaudito en todos» los siglos»; al paso que la profecía compete más bien al antiguo Testamento segun aquello (Hebr. 1, 1), *habiendo hablado Dios muchas veces y en muchas maneras á los padres en otro tiempo por los profetas.* Luego parece que el don de lenguas es más excelente que el don de profecía.

2.º Aquello, por lo que somos ordenados á Dios, parece ser más excelente que aquello, por lo que lo somos á los hombres. Mas por el don de lenguas el hombre se ordena á Dios, y por la pro-

(1) Pueden consultarse sobre esto en la 3.ª P. la C. 7, a. 7, al 3.º; y CC. 10 y 12.

(2) Que ya no se usa segun el rito romano y comenzaba: *Sancit Spiritus adsit nobis gratia...* atribuida por algunos á cierto rey de Francia por nombre Roberto y conservada algun

t tiempo más en el misal de la Orden de Predicadores ó Dominicos, pero reemplazada hoy por la tan conocida: *Veni, Sancte Spiritus, et emitte caelitus lucis tue radium...* en la que solo se hace mencion general de los siete dones (*sacrum septenarium*).

fecia á los hombres ; pues se dice (1. Cor. 14, 2) : *el que habla una lengua no habla á hombres sino á Dios..... ; mas el que profetiza habla á los hombres para edificación.* Luego parece que el don de lenguas es más excelente que el don de profecía.

3.º El don de lenguas permanece habitualmente en el que lo tiene y está en la mano del hombre usar de él cuando quisiere ; por lo cual se dice (1 Cor. 14, 18), *gracias doy á mi Dios, porque hablo en lengua de todos vosotros.* Mas no es lo mismo respecto del don de la profecía, segun lo dicho (C. 171, a. 2). Luego parece que el don de lenguas es más excelente que el don de profecía.

4.º La interpretacion de las palabras parece contenerse bajo la profecía, porque las Escrituras se esponen segun el mismo espíritu con que han sido dadas. Pero la interpretacion de las palabras se pone despues de los géneros de las lenguas (1 Cor. 12). Luego parece que el don de lenguas es más excelente que el don de la profecía, sobre todo en cuanto á alguna parte ella.

Por el contrario, dice el Apóstol (1 Cor. 14, 5) : *mayor es el que profetiza que el que habla lenguas.*

Conclusion. *El don de profecía supera al de lenguas en los tres conceptos: 1.º en sí mismo, 2.º en su objeto y 3.º por razon de su respectiva utilidad.*

Responderémos, que el don de profecía (1) *excede al don de lenguas* de tres modos : 1.º porque el don de lenguas se refiere á la pronunciacion de diferentes palabras, que son signos de alguna verdad inteligible, cuyos signos tambien son las mismas imágenes, que aparecen segun la vision imaginaria ; por lo cual San Agustin (sup. Gen. ad. litt. 1. 12, c. 8) compara el don de lenguas á la vision imaginaria. Se ha dicho ántes (C. 173, a. 2) que el don de profecía consiste en la iluminacion misma de la mente, para conocer la verdad inteligible : por consiguiente, así como la iluminacion profética es más excelente que la vision imaginaria, segun se ha demostrado (C. 174, a. 2) ; así tambien *la profecía es más es-*

celente que el don de lenguas, considerado en sí. 2.º Porque el don de la profecía pertenece al conocimiento de las cosas, que es más noble que el de las voces, al que pertenece el don de lenguas. 3.º Porque el don de profecía es más útil, y esto lo prueba el Apóstol (1 Cor. 14) de tres modos : 1.º porque la profecía es más útil para edificación de la Iglesia, á la que nada aprovecha el que habla lenguas, si no se siguió la expresion de lo que dice ; 2.º en cuanto al mismo que habla, el que si recibiese el don de hablar diversas lenguas, pero sin entender lo que espresase, lo cual pertenece al don de profecía, su espíritu no se edificaría ; 3.º en cuanto á los infieles, por causa de los que parece haberse dado principalmente el don de lenguas, y que reputarían locos á los que hablasen lenguas ; como tambien los judíos reputaron ébrios á los Apóstoles, que las hablaban, segun se dice (Act. 2). Por las profecías son convencidos los infieles, pues se les manifiestan las cosas recónditas de su razon.

Al argumento 1.º dirémos que, segun queda dicho (C. 174, a. 2, al 1.º), pertenece á la excelencia de la profecía el que alguno sea iluminado, no solamente por la luz inteligible, sino que tambien perciba la vision imaginaria ; y de igual modo pertenece á la perfeccion de la operacion del Espíritu Santo, que no solo llene la mente de la luz profética y la fantasía con la vision imaginaria, como sucedía en el antiguo Testamento, sino tambien enseñe exteriormente el órgano de la palabra, para que profiera diversos signos de locuciones, lo que se ha cumplido en el nuevo Testamento segun aquello (1 Cor. 14. 26), *cada uno de vosotros tiene salmo, tiene doctrina, tiene revelacion, tiene lengua, tiene apocalipsis*, esto es, revelacion profética.

Al 2.º que por el don de la profecía el hombre se ordena á Dios segun el espíritu, lo que es más noble que ordenarse á el segun el lenguaje : y dicese que *el que habla una lengua no habla á los hombres*, esto es, al entendimiento de ellos ó á su utilidad, sino al entendimiento de solo Dios y á su alabanza. Mas por la profecía se ordena alguno á Dios y al prójimo : luego es un don más perfecto.

(1) Aun entendido simplemente del conocimiento de cualesquiera cosas sobrenaturales, y no precisamente por la prediccion de lo futuro.

Al 3.º que la revelacion profética se estiende al conocimiento de todas las cosas sobrenaturales; por lo cual de su perfeccion proviene que el estado de imperfeccion de esta vida no pueda ser tenida perfectamente á la manera de hábito, sino imperfectamente á modo de cierta pasion. Mas el don de lenguas se estiende á cierto conocimiento particular, esto es, de las palabras humanas; y por eso no repugna á la imperfeccion de esta vida el poseerlo perfectamente y de un modo habitual.

Al 4.º que la interpretacion de las palabras puede reducirse al don de profecía, en cuanto la mente es iluminada para entender y esponer todas las palabras, que son oscuras, ya por la difi-

cultad de las cosas significadas, ya tambien por causa de las mismas voces desconocidas, que se profieren, ya tambien por las semejanzas empleadas, segun aquello (Dan. 5, 16), *di de ti que puedes interpretar las cosas oscuras y desatar las intrincadas*. Luego la interpretacion de las palabras es más importante que el don de lenguas, como se ve por lo que dice el Apóstol (1 Cor. 14, 5), *mayor es el que profetiza que el que habla lenguas, á no ser que tambien interprete*. Pospónese la interpretacion de los pasajes oscuros, al don de lenguas, porque tambien la interpretacion de las palabras se estiende á la esplicacion de los diversos géneros de lenguajes.

CUESTION CLXXVII.

Gracia gratis-data que consiste en la palabra (1).

Hemos de considerar la gracia gratis-data que consiste en la palabra, de la que dice el Apóstol (1 Cor. 12, 8), *á otro es dada por el Espiritu Santo palabra de sabiduría, á otro palabra de ciencia*, en los dos articulos siguientes: 1.º Alguna gracia gratis-data consiste en la palabra? 2.º A quiénes compete esta gracia?

ARTÍCULO I. — ¿Hay alguna gracia gratis-data, que consista en la palabra?

1.º Parece que no hay gracia alguna gratis-data, que consista en la palabra: porque la gracia es dada para lo que escede la facultad de la naturaleza; y segun la razon natural fue inventado el arte de la retórica, por el que alguno puede hablar, de modo que enseñe, deleite y mueva, como dice San Agustin (De doctr. christ. l. 4, c. 12), lo cual pertenece al don de la palabra. Luego parece que la gracia de la palabra no es gracia gratuitamente dada.

2.º Toda gracia (2) pertenece al

reino de Dios; pero el Apóstol dice (1 Cor. 4, 20), *el reino de Dios no está en palabra sino en virtud*. Luego ninguna gracia gratis-data consiste en la palabra.

3.º Ninguna gracia es dada segun los méritos; porque, *si es por las obras, ya no es gracia*, como se dice (Rom. 11, 6); pero el don de la palabra es dado á alguno segun sus méritos, pues San Gregorio (Moral. l. 11, c. 9) esponiendo aquello (Ps. 118, 43), *no quites de mi boca la palabra de verdad*, dice que « palabra » de verdad es la que Dios omnipotente « otorga á los que obran y la quita á los » que no la practican ». Luego parece

(1) Tal es el llamado comunmente en los catecismos Don de sabiduría y el Don de ciencia, segun aquello de San Pablo (1 Cor. 12): *sermo sapientia et sermo scientia per Spiritum Sanctum*.

(2) La santificante directa y principalmente; é indirectamente la gratis-data, por cuanto se concede para la salvacion de otros.

que el don de la palabra no es gracia *gratis-data*.

4.º Así como es necesario que el hombre espere por la palabra las cosas, que pertenecen al don de sabiduría ó de ciencia; así también las que pertenecen á la virtud de la fe. Luego, si se ponen la palabra de sabiduría y la de ciencia como gracia *gratis-data*, por igual razón debería contarse entre las gracias *gratis-datas* la palabra de la fe.

Por el contrario, léese (Eccli. 6, 5), *la lengua de buena gracia (eucharis) en el hombre bueno abundará* (1); mas la bondad del hombre proviene de la gracia: luego también lo agradable de su palabra.

Conclusion. *El Espíritu Santo provee también á los miembros de la Iglesia del don de la palabra, para instruir el entendimiento, escitar el afecto é infundir el amor á lo expresado por ella; además del don de lenguas, para hacerse entender de todos.*

Responderemos, que las gracias *gratis-datas* son otorgadas para utilidad de otros, como se ha dicho (1.ª 2.ª C. 111, a 1 y 4). Mas el conocimiento, que alguno recibe de Dios, no puede convertirse en utilidad de otro, sino mediante la palabra: y, como *el Espíritu Santo* no falta en cosa alguna perteneciente á la utilidad de la Iglesia, también provee á los miembros de ella en la palabra, dándoles, no solamente la facultad de hablar de modo que sean comprendidos por diversos individuos, lo cual pertenece al don de lenguas, sino también para que hablen eficazmente. lo cual pertenece al don de la palabra; y esto para tres fines: 1.º para instruir el entendimiento, lo que se hace cuando habla uno enseñando; 2.º para mover el afecto, esto es, á fin de que oiga con buena voluntad la palabra de Dios, lo cual se realiza cuando alguno habla deleitando á sus oyentes, y no debe buscarlo alguno en su propio favor, sino para atraer á los hombres á oír la palabra de Dios; y 3.º para hacer amar lo que las palabras significan, é inducir á quererlo practicar, lo cual se hace cuando hablando se conmueve al oyente. Para producir este efecto el Espíritu Santo,

usa de la lengua del hombre como de cierto instrumento; pero él es quien perfecciona la operación interiormente. Por lo cual dice San Gregorio (hom. 30 in Evang. Pentecostes; y Moral l. 29, c. 13): »si el Espíritu Santo no llena los oídos razones de los oyentes, en vano resuena en los oídos corporales la voz de los que enseñan».

Al argumento 1.º diremos que, así como Dios obra algunas veces milagrosamente de un modo más excelente lo que la naturaleza puede obrar; así también el Espíritu Santo obra más excelentemente por la gracia de la palabra lo que el arte puede producir de un modo más inferior.

Al 2.º que el Apóstol habla allí de la palabra, que se apoya en la elocuencia humana, sin la virtud del Espíritu Santo; por lo cual dice ántes: *examinaré, no las palabras de los que así andan hinchados, sino la virtud*, y de sí mismo había dicho (c. 2, 4): *Mi conversacion y mi predicacion no fué en palabras persuasivas de humano saber, sino en demostracion de espíritu y de virtud.*

Al 3.º que, como queda dicho, la gracia de la palabra es dada á alguno para utilidad de otros: por lo que á veces es retirada por culpa del oyente y otras por la del mismo que habla. Mas las obras buenas del uno y del otro no merecen directamente esta gracia; y solo quitan los obstáculos á la misma; porque también se sustrae la gracia santificante por causa de la culpa; y sin embargo no la merece alguno por las buenas obras por las que se quita únicamente el impedimento á la misma.

Al 4.º que, según se ha dicho, la gracia de la palabra se ordena á la utilidad de otros; y el que alguno comunique á otros su fe, se verifica por la palabra de ciencia ó de sabiduría, por lo cual dice San Agustín (de Trin. l. 14, c. 1) que «saber el modo de infundir la fe en los piadosos y defenderla contra los impíos es lo que parece llamar ciencia el Apóstol.» Así pues no fué necesario que consignara la palabra de la fe, sino que basta mencionar la palabra de ciencia y de sabiduría.

(1) La Vulgata dice en presente *abundat*.

ARTÍCULO II. — ¿La gracia de la palabra de sabiduría y de ciencia pertenece tambien a las mujeres? (1)

1.º Parece que la gracia de la palabra de sabiduría y de ciencia pertenece tambien á las mujeres : porque á esta gracia pertenece la enseñanza segun lo dicho (a. 1); y el enseñar compete á la mujer, pues se dice (Prov. 4, 3): *fui unigénito delante de mi madre y me enseñaba*. Luego esta gracia compete á las mujeres.

2.º Mayor es la gracia de la profecía que la de la palabra, como es mayor la contemplacion de la verdad, que su annunciacion. Mas la profecía se concede á las mujeres, como se lee (Judic: 4) de Débora, y (IV Reg. 22) de Oлда profetisa mujer de Sellum, y (Act. 21) de las cuatro hijas de Felipe; y tambien dice el Apóstol (1 Cor 11, 5), *toda mujer que ora ó profetiza.....* etc. Luego parece que mucho más compete á la mujer el don de la palabra.

3.º Dícese (1 Petr. 4, 10), *cada uno segun la gracia que recibió comuniquela á los otros como buenos dispensadores*; y así puesto que algunas mujeres reciben la gracia de la sabiduría y de la ciencia, que no pueden administrarla á otros sino por la gracia de la palabra; síguese que esta gracia compete á las mujeres.

Por el contrario, dice el Apóstol (1 Cor. 14, 34); *las mujeres callen en las Iglesias* (); y (1 Tim. 2, 12); *no permito á la mujer que enseñe*. Mas esto pertenece principalmente á la gracia de la palabra. Luego esta no compete á las mujeres.

Conclusion. *Puede competir á las mujeres el don de la palabra [1] para su uso privado ó familiar; no empero [2] para su ejercicio público enseñando á los fieles de uno y otro sexo en toda la Iglesia.*

Responderémos, que se puede hacer

(1) Los cuáqueros y otros sectarios heréticos precedentes de la comun suntuosa del protestantismo reconocen y adjudican á las mujeres indistintamente y lo mismo que á los hombres, sean clérigos ó legos, el derecho de predicar y enseñar

uso de la palabra de dos maneras: 1.ª *en particular, conversando familiarmente con una sola persona ó con pocos individuos, y en cuanto á esto, la gracia de la palabra puede competir á las mujeres*; 2.ª *públicamente dirigiéndose á toda la Iglesia, y esto no se concede á las mujeres*, 1.º y principalmente á causa de la condicion de su sexo fememil, que debe estar sometido al varon, como se ve (Gen. 3), y el enseñar y persuadir públicamente en la Iglesia no pertenece á los súbditos sino á los preladados; lo cual sin embargo pueden hacer los súbditos varones por comision, porque no tienen tal sujecion por su sexo natural como las mujeres, sino que esta sumision proviene de causa accidental; 2.º para que no sean incitados á lo inhonesto los ánimos de los hombres, pues se dice (Eccli. 9, 11), *su trato enciende como fuego*; 3.º porque comunmente las mujeres no son perfectas en la sabiduría, de modo que pueda encomendárselas convenientemente la enseñanza pública.

Al argumente 1.º dirémos, que aquella autoridad habla de la enseñanza privada, por la que el padre instruye al hijo.

Al 2.º que la gracia de la profecía se considera segun la mente iluminada por Dios; de cuya parte no hay en los hombres diferencia de sexo, segun aquello (Coloss. 3, 10), *vistiéndoods del hombre nuevo, que se renueva conforme á la imagen de aquel que lo creó, donde no hay macho ni hembra*. Pero la gracia de la palabra pertenece á la instruccion de los hombres, entre los cuales se halla diferencia de sexo. Luego no hay paridad entre lo uno y lo otro.

Al 3.º que algunos administran de diferente manera la gracia recibida de Dios segun la diversidad de su respectiva condicion. Por consiguiente las mujeres, si tienen la gracia de la sabiduría de la ciencia, pueden comunicarla segun la enseñanza privada, mas no públicamente.

la palabra divina pública ó privadamente: lo cual es manifiestamente contrario á la terminante doctrina de S. Pablo de la Iglesia católica.

CUESTION CLXXVIII.

Gracia de los milagros.

1.º Hay alguna gracia gratis-data de hacer milagros?—2.º A quiénes conviene?

ARTÍCULO I. — Hay alguna gracia gratis-data para hacer milagros?

1.º Parece que no se ordena gracia alguna gratis-data á hacer milagros: porque toda gracia pone algo en aquel, á quien es dada; y la operacion de los milagros nada pone en el alma del hombre, á quien se da, puesto que tambien al contacto de un cuerpo muerto se hacen milagros, como se lee (IV Reg. 13, 21) que unos echaron el cadáver en el sepulcro de Eliséo, y luego que aquel tocó los huesos de Eliséo, resucitó el hombre y levantóse sobre sus piés. Luego el obrar milagros no pertenece á la gracia gratis-data.

2.º Las gracias gratuitamente dadas provienen del Espíritu Santo, segun se dice (I Cor. 12, 4), hay repartimiento de gracias, mas uno mismo es el Espíritu; y la operacion de los milagros se hace tambien por el espíritu inmundo, segun aquello (Matth. 24, 24), se levantarán falsos Cristos y falsos profetas, y harán grandes señales y prodigios. Luego parece que la operacion de los milagros no pertenece á la gracia gratis-data.

3.º Los milagros se distinguen por señales y prodigios ó portentos, y por virtudes (1). Es pues inconveniente que la operacion de las virtudes sea considerada como una gracia gratis-data más bien que la operacion de los prodigios ó señales.

4.º La restauracion milagrosa de la

salud tiene lugar por virtud divina. Luego no debe distinguirse la gracia de las curaciones de la operacion de virtudes.

5.º La operacion de los milagros es efecto de la fe y del que los hace segun aquello (I Cor. 13, 2), si tuviese toda la fe, de manera que traspasase los montes; y tambien de los otros, en cuyo beneficio se operan los milagros; por lo cual se dice (Matth. 13, 58): y no hizo allí muchos milagros á causa de la incredulidad de ellos.

Si pues se considera la fe gracia gratis-data, es supérfluo distinguir ademas otra gracia gratis-data que consiste en la operacion de prodigios.

Por el contrario, San Pablo enumerando las gracias gratuitamente dadas dice: (I. Cor. 12, 9): á otro es dada gracia de sanidades, á otro la operacion de virtudes.

Conclusion. La operacion de milagros en confirmacion de la palabra y la doctrina es una verdadera gracia gratis-data.

Responderémos, que segun lo dicho (C. 177, a 1) el Espíritu Santo provée suficientemente á la Iglesia en las cosas, que son útiles para la salvacion, á lo que se ordenan las gracias gratis-datas (2): mas, como es preciso que el conocimiento que alguno recibe de Dios se transmita á otros por el don de lenguas y por la gracia de la palabra; así es necesario que la palabra pronunciada sea confirmada para hacerse creíble: y esto se hace por la operacion de los milagros, segun aquello

(1) Entendiéndose binembre esta clasificacion en señales (ó prodigios y portentos, es decir, milagros señalados y asombrosos) y virtudes, ó sean, pruebas de la virtud ó poder de Dios, que obra los milagros por sí ó por instrumentos de su

operacion, cuales son los taumatúrgos y muchos Santos á áun sus reliquias ó imágenes, como bien claramente se espone en la solucion (al 3.º)

(2) V. lo dicho en la C. 111, a. 4, de la P. 1.ª. 2.ª

(Marc. ult. 20), *confirmando su doctrina con los milagros que la acompañaban*. Y esto con razon, pues es natural al hombre el que aprenda la verdad inteligible por efectos sensibles. — De consiguiente, así como el hombre guiado por la razon natural puede llegar á algun conocimiento de Dios por los efectos naturales; así por algunos sobrenaturales efectos, que se dicen milagros, es inducido al conocimiento sobrenatural de las cosas que debe creer. Y por esto *la operacion de milagros pertenece á la gracia gratis-data* (1).

Al argumento 1.º dirémos que, así como la profecía se estiende á todo cuanto puede ser conocido sobrenaturalmente; así la operacion de las virtudes se estiende á todo lo que puede hacerse sobrenaturalmente, cuya causa es la divina omnipotencia, que que no puede ser comunicada á criatura alguna. Y por esto es imposible que el principio de obrar milagros sea alguna cualidad inmanente en el alma. Sin embargo puede suceder que, así como la mente del profeta es movida por inspiracion divina, para conocer sobrenaturalmente algo; así tambien la mente del que hace milagros sea movida á hacer algo á lo que sigue el efecto del milagro, que Dios hace por su propia virtud: lo cual tiene lugar á veces precediendo la oracion, como cuando San Pedro resucitó á Tabita, segun consta (Act. 9); y otras tambien sin preceder la oracion, sino segun la accion de Dios, que obra á voluntad del hombre, como San Pedro reconviniendo á Ananías y Safira los entregó (2) á la muerte, segun consta (Act. 5). Por lo cual dice San Gregorio (Dialog. I. 2, c. 30) que « los santos hacen milagros por su poder » y otras por medio de la súplica ». De uno y otro modo es Dios el que obra principalmente, usando instrumentalmente ya del movimiento interior del hombre, ya de su palabra, ya tambien de algun acto exterior ó igualmente de algun contacto corporal de un cuerpo aún muerto. Así, habiendo Josué dicho como por pro-

pio poder (Jos. 10, 12), *sol, detente sobre Gabaon*, añádesé despues: *no hubo ántes ni despues dia tan largo, obedeciendo á la voz de un hombre*.

Al 2.º que habla allí el Señor de los milagros que han de realizarse en tiempo del Antecristo; de los que dice el Apostol (II. Thess. 2, 9) que *la venida del Antecristo será segun operacion de Satanás en toda potencia, y en señales y en prodigios mentirosos*; y como espresa San Agustín (De civ. Dei, I. 20, c. 19), « suele ser ambigno si se llamaron signos » y prodigios mendaces porque ha de engañar los sentidos mortales por medio de imágenes, de modo que parezca haber lo que no hace ó porque aquellos aunque serán verdaderos prodigios, conducirán á la mentira á los que los crean ». Le dicen empero verdaderos, porque las mismas cosas serán verdades como los magos de Faraon hicieron verdaderas ranas y verdaderas serpientes; mas no tendrán el verdadero carácter de milagros, pues se harán por virtud de causas naturales, como se ha dicho (P. 1.ª C. 114, a 4). Pero la operacion de los milagros, que se atribuye á la gracia *gratis-data*, se hace por virtud divina para utilidad de los hombres.

Al 3.º que en los milagros pueden considerarse dos cosas: 1.º lo que se hace, que es algo que escede la facultad de la naturaleza, y segun esto los milagros se llaman *virtudes*; y 2.º aquello, por lo que se hacen los milagros, esto es, para la manifestacion de algo sobrenatural; y en tal concepto se llaman comunmente *signos*; y por su excelencia se dicen *portentos* ó *prodigios*, como mostrando algo de léjos (3).

Al 4.º que la gracia de las curaciones se menciona aparte, porque por ella se confiere al hombre algun beneficio, es decir, el de la salud corporal, ademas del comun, que se manifiesta en todos los milagros, para que todos los hombres sean dirigidos al conocimiento.

Al 5.º que la operacion de los milagros se atribuye á la fe por dos razones: 1.º

(1) Eunomio, Eustasio y Vigilancio decian que « los milagros de los Santos eran ilusorias imposturas de los demonios »; y los *poetres de Lyon* que « no habia en la Iglesia ni un solo verdadero milagro ».

(2) Anunciándosela (observa Silvio), no impidiéndosela ó

procurándola él mismo.

(3) Portento segun San Isidoro (*Etym.* I. 2) denota ostension de léjos, y prodigio prediccion ó veridica enunciaciön previa.

porque se ordena á su confirmacion, y 2.º porque procede de la omnipotencia de Dios, sobre la que se funda la fe. Y sin embargo, así como ademas de la gracia de la fe es necesaria la de la palabra para instruccion de la fe; así tambien es necesaria la operacion de los milagros para confirmacion de la fe.

ARTÍCULO II. — Los malos pueden hacer milagros? (1)

1.º Parece que los malos no pueden hacer milagros: porque estos se impetran por medio de la oracion, como se ha dicho (a. 1, al 1.º); y la oracion del pecador no es digna de ser oida, segun aquello (Joan. 9, 31), *sabemos que Dios no oye á los pecadores*, y (Prov. 28, 9) se dice, *quien desvia sus orejas, por no oír la ley, su oracion será execrable*. Luego parece que los malos no pueden hacer milagros.

2.º Los milagros se atribuyen á la fe segun aquello. (Matth. 17, 19); *si tuviérais fe quanto un grano de mostaza, diréis á este monte, pásate de aquí allá, y se pasará*. Mas *la fe sin las obras es muerta*, como se dice (Jac. 2, 20); y así no parece que tenga operacion propia. Luego parece que los malos, que no son ejecutores de obras buenas, no pueden hacer milagros.

3.º Los milagros, son ciertos testimonios divinos segun aquello (Hebr. 2, 4): *confirmándola Dios con señales y maravillas y varias virtudes*: por lo cual tambien en la Iglesia algunos son canonizados por testimonio de sus milagros. Pero Dios no puede ser testigo de falsedad. Luego parece que los hombres malos no pueden hacer milagros.

4.º Los buenos estan más unidos á Dios que los malos; y sin embargo no todos los buenos hacen milagros: luego mucho ménos los hacen los malos.

Por el contrario, Dice el Apóstol (1. Cor. 13, 2): *Si tuviese toda la fe de manera que transporte los montes, y no tuviere caridad nada soy*. Pero todo el que no tiene caridad es malo, porque « solo » este don del Espíritu santo separa á los » hijos del reino » de los hijos de perdition, como dice San Agustin (De Trin.

1. 15, c. 18). Luego parece que tambien los malos pueden hacer milagros.

Conclusion. *Pueden operarse milagros en confirmacion de las verdades de fe [1] por los malos y aun por los demonios, mediante la virtud divina; mas no [2] en prueba de santidad de alguno, sino por los mismos Santos, vivos ó ya difuntos, ó tambien [3] á su invocacion por otros, aunque sean pecadores.*

Responderémos, que de los milagros algunos son no verdaderos, sino hechos fantásticos, por los que es alucinado el hombre de modo que le parezca lo que no es; y otros son verdaderos hechos, pero no tienen verdaderamente el carácter de milagros y son realizados por virtud de algunas causas naturales; y estos dos pueden ser hechos por los demonios, como se ha dicho (a. 1, al 2.º). — Pero los verdaderos milagros no pueden ser operados sino por virtud divina, pues Dios los obra para utilidad de los hombres, y esto de dos modos: 1.º en confirmacion de la verdad anunciada; 2.º para demostracion de la santidad de alguno, la cual Dios quiere proponer á los hombres como ejemplo de virtud. *Del primer modo los milagros pueden realizarse por cualquiera, que predique la verdadera fe é invoca el nombre de Cristo, lo cual tambien se hace á veces por los malos; y segun este modo aun los malos pueden hacer milagros: por lo cual sobre aquello (Matth. 7) ¿acaso no profetizamos en tu nombre? dice San Jerónimo: « profetizar ó hacer milagros y lanzar demonios á veces no es del mérito del que obra, sino que hace esto por invocacion del nombre de Cristo, para que los hombres honren á Dios, á cuya invocacion se hacen tan grandes milagros. — Del segundo modo no se hacen milagros sino por los Santos: y en demostracion de cuya santidad se hacen milagros ya en vida de ellos, ya despues de su muerte, bien por ellos ó bien por otros: pues se dice (Act. 19, 11 y 12) que Dios hacia virtudes por manos de Pablo; y aun se aplicaban los sudarios de su cuerpo á los enfermos y los dejaban las enfermedades. Así tambien pues nada impediría que se hiciesen milagros por al-*

(1) Segun lo espuesto en la P. I.º C. 110, a. 4, y C. 114, a. 4, solo por virtud divina pueden realizarse verdaderos mi-

lagros. V. allí las notas 5 de la página 870, 4 de la 871, 4 y 5 de la 896, y 2 y 4 de la 897, en el tomo 1.º

gun pecador á invocacion de algun santo, cuyos milagros empero no se dicen hechos por él, sino por aquel cuya demostracion de santidad se pretende en su operacion.

Al argumento 1.º dirémos, que segun lo expuesto (C. 83, a. 16) al tratarse de la oracion, la oracion impetratoria no se funda en el mérito, sino en la divina misericordia, que se extiende áun á los malos, y por esto á veces es escuchada por Dios la oracion de los pecadores. Hé aquí porque dice San Agustin (Sup. Joan. trat. 44) que «el ciego dijo aquella frase, » cuando aún no habia sido ungido, es » decir, cuando no perfectamente iluminado, porque Dios oye á los pecadores.» Mas lo que se dice que la oracion del que no oye la ley es execrable, debe entenderse por parte del mérito del pecador. Sin embargo á veces impetra por la misericordia de Dios ya para la salud del que ora, como fue oido el publicano, segun se dice (Luc. 18), ya tambien por la salud de otros y gloria de Dios.

Al 2.º que se dice muerta la fe sin las obras en cuanto al mismo creyente, que por ella no vive de la vida de la gracia; mas nada impide que la cosa viva obre por medio de un instrumento muerto, como el hombre obra por medio de un báculo: y de este modo obra Dios instrumentalmente por la fe del hombre pecador.

Al 3.º que los milagros son siempre

testimonios verdaderos de aquello, para los que se aducen: por lo que los malos, que predicán una falsa doctrina, jamás hacen verdaderos milagros en confirmacion de su ensenanza; aunque á veces puedan hacerlos en pro del nombre de Cristo que invocan, y en virtud de los sacramentos que administran. Mas por aquellos que predicán la verdadera doctrina se hacen á veces verdaderos milagros para confirmacion de ella, mas no para testimonio de santidad (1): por lo cual dice San Agustin (Qq. l. 83, p. 79): «los magos hacen » milagros de un modo, de otro los buenos cristianos y de otro los malos: los » magos por particulares pactos con los » demonios, los buenos cristianos por la » pública justicia y los malos por señales » de la pública justicia».

Al 4.º que, como dice San Agustin (Qq. l. 83, *ibid*), «nos previene Dios, » para que entendamos que tambien los » hombres malvados pueden hacer ciertos » milagros cuales no pueden hacer los » santos;» y, segun despues añade (*ibid*), «por eso no se atribuyen estos á todos » los santos, para que los débiles no » caigan en el error más pernicioso, pensando que en estos hechos hay dones » más elevados que en las obras de justicia con las que se alcanza la vida » eterna.»

(1) V. en el tomo 1.º la nota 2 de su página 897.

CUESTION CLXXIX.

Division de la vida en activa y contemplativa (1).

Acerca de esta materia se ofrecen cuatro consideraciones: 1.ª division de la vida en activa y contemplativa; 2.ª la vida contemplativa; 3.ª la vida activa; 4.ª comparacion de la vida activa con la contemplativa.

Sobre la 1.ª estudiaremos: 1.º Se divide convenientemente la vida en activa y contemplativa? — 2.º Es suficiente esta division?

ARTÍCULO I. — *Se divide convenientemente la vida en activa y contemplativa?*

1.º Parece que la vida no se divide convenientemente en activa y contemplativa: porque el alma es el principio de la vida por su esencia, pues dice Aristóteles (*De anima*, l. 2, t. 37) que « vivir » para los vivientes es existir; y el principio de la accion y de la contemplacion es el alma por medio de sus potencias. Luego parece que la vida no se divide convenientemente en activa y contemplativa.

2.º Inconvenientemente se divide lo anterior por las diferencias de lo posterior; y lo activo y contemplativo ó lo especulativo y práctico son diferencias del entendimiento, como consta (*De anima*, l. 3, t. 46 y 49). Es así que vivir es ántes que entender; porque la vida se halla primero en los seres vivientes segun el alma vegetativa, como se ve por el Filósofo (*De anima*, l. 2, t. 34 y 59). Luego inconvenientemente se divide la vida en activa y contemplativa.

3.º El nombre de vida importa el movimiento, segun consta por San Dionisio (*De div. nom. c. 4, P. 1.ª, lect. 7 y 8*); y la contemplacion consiste más en el

reposo, segun aquello (*Sap. 8, 16*), *entrando en mi casa, con ella tendré descanso*. Luego parece que la vida no se divide convenientemente en activa y contemplativa.

Por el contrario, dice San Gregorio (*sup. Ezech. hom. 14*): « dos son las vidas, en las que Dios omnipotente nos instruye por su palabra sagrada, á saber, la vida activa y la contemplativa ».

Conclusion. *Dividese convenientemente la vida del hombre en activa y contemplativa.*

Responderémos, que se llaman propiamente vivientes aquellos seres, que se mueven ú obran por sí mismos; y conviene principalmente á alguno por sí mismo, lo que le es propio y á lo que sobre todo se inclina: por cuya razon se manifiesta que cada ser viviente vive por la operacion que le es más propia, á la que se inclina más principalmente; como la vida de las plantas se dice consistir en que se nutren y engendran (2); la de los animales en que sienten y se mueven, y la de los hombres en que entienden y obran segun la razon (3). De consiguiendo tambien en los hombres la vida de cada individuo parece ser aquello, en que más se deleita y á lo que se aplica más, y en

(1) A la esposicion de las diversas gracias *gratis-datas* sigue muy oportunamente la de las operaciones de los diversos miembros de la Iglesia.

(2) En algunas ediciones (inclusa la áurea) se lee *generantur* (son engendradas).

(3) Segun la division oportunamente mencionada (*P. 1.ª C. 79, a. 11*) del entendimiento humano en especulativo ó contemplativo y práctico ó activo. Notemos aquí de paso la

anticipacion, con que ya el Doctor Angélico insinúa harto claramente la tan celebrada distincion gradual del naturalista sueco Linnéo acerca de los caracteres de los diversos reinos de la naturaleza: *lapides crescunt, vegetabilia crescunt et vivunt, animalia crescunt, vivunt et sentiunt; homines autem crescunt, vivunt, sentiunt, ratiocinantur et inventiunt atque inventa custodiunt.*

lo que principalmente quiere vivir cada cual con el amigo, segun se dice (Ethic. l. 9, c. 4, 9 y 12). Así, puesto que algunos hombres se dedican principalmente á la contemplacion de la verdad, y otros más especialmente á los actos exteriores, de ahí resulta que *la vida del hombre se divide convenientemente en activa y contemplativa.*

Al argumento 1.º dirémos, que la forma propia de cada cosa, que produce su mismo ser en acto, es el principio de su operacion propia; y por lo tanto se dice que *vivir* es el *ser* de los vivientes, pues los seres vivientes por tener el *ser* por su forma, obran de tal modo.

Al 2.º que la vida tomada universalmente no se divide en activa y contemplativa; sino la vida del hombre que toma la especie de que tiene entendimiento; y así la misma es la division del entendimiento y la de la vida humana.

Al 3.º que la contemplacion tiene el reposo de los movimientos exteriores: con todo el hecho mismo de contemplar es cierto movimiento del entendimiento, segun que cualquiera operacion se llama movimiento, como dice el Filósofo (De anima, l. 3, t. 28) que «sentir y entender son ciertos movimientos», entendiéndose por movimiento el acto de lo perfecto. De este mismo modo San Dionisio (De div. nom. c. 4, P. 1.ª, lect. 7) distingue tres movimientos del alma contemplativa, á saber, el recto, circular y oblicuo (1).

ARTÍCULO II. — *Se divide suficientemente la vida en activa y contemplativa?*

1.º Parece que la vida no se divide suficientemente en activa y contemplativa: porque dice el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 3 ó 5) que «tres son las vidas más excelentes, á saber, la voluptuosa, la civil, que parece ser la misma que la activa, y la contemplativa». Luego parece que se divide insuficientemente la vida en activa y contemplativa.

2.º San Agustin (De civit. Dei, l. 19, c. 2 y 19) distingue tres géneros de vida, á saber, *ocioso*, que pertenece á la con-

templacion; *activo*, que pertenece á la vida activa, y agrega un tercero compuesto de ambos. Luego parece que se divide insuficientemente la vida en activa y contemplativa.

3.º La vida del hombre se diversifica, segun que los hombres se aplican á acciones diversas; y en la vida del hombre hay más que dos clases de ocupaciones: luego parece que esta debe dividirse en más miembros que en activa y contemplativa.

Por el contrario, estas dos vidas son figuradas por las dos esposas de Jacob, la activa por Lia y la contemplativa por Raquel; y por las dos mujeres que dieron hospitalidad al Señor, la contemplativa por María, y la activa por Marta, como dice San Gregorio (Moral. l. 6, c. 18, y hom. 14 in Ezech) (2): y no sería conveniente esta significacion si existieran más que dos vidas. Luego se divide suficientemente la vida en activa y contemplativa.

Conclusion. *Es suficiente la antedicha division.*

Responderémos, que como se ha dicho (a. 1, al 2.º), se da esta division sobre la vida humana, que por cierto se considera segun el entendimiento; y el entendimiento se divide en activo y contemplativo, porque el fin del conocimiento intelectual ó es el conocimiento mismo de la verdad, que pertenece al entendimiento contemplativo, ó es alguna accion exterior, que pertenece al entendimiento práctico ó activo; y por eso *la vida se divide tambien suficientemente en activa y contemplativa.*

Al argumento 1.º dirémos, que la vida voluptuosa coloca su fin en la delectacion corporal, que nos es comun con los brutos: por cuya razon, como dice en el mismo lugar el Filósofo es una vida bestial; y hé aquí porqué no está comprendida bajo la presente division, segun que la vida humana se divide en activa y contemplativa (3).

Al 2.º que los medios se forman con los extremos, y por lo tanto se contienen en ellos virtualmente, como lo templado en lo caliente y lo frio y lo pálido en lo

(1) Cuya esplicacion puede verse en el a. 6 de la C. 154.

(2) Donde se hace notar que los animales simbólicos estaban provistos de alas significativas de la contemplacion, y

de manos expresivas de la operacion.

(3) Considerado el hombre precisamente como dotado de razon.

blanco y negro : igualmente pues bajo lo activo y lo contemplativo se comprende lo que está compuesto de uno y otro. Sin embargo como en una mezcla predomina alguno de los simples, así tambien en el género medio de la vida resalta unas veces lo contemplativo y otras lo activo.

Al 3.º que todas las aplicaciones de las acciones humanas, si se ordenan á la necesidad de la vida presente segun la recta

razon, pertenecen á la vida activa, que por medio de acciones ordenadas provée á la necesidad de la vida presente ; pero, si sirven á cualquiera concupiscencia, pertenecen á la vida voluptuosa, que no se contiene bajo la vida activa. Mas los esfuerzos humanos, que se ordenan á la consideracion de la verdad, pertenecen á la vida contemplativa.

CUESTION CLXXX.

Vida contemplativa.

- 1.º La vida contemplativa pertenece solamente al entendimiento, ó consiste tambien en el afecto?—
2.º Las virtudes morales pertenecen á la vida contemplativa?—3.º La vida contemplativa consiste solamente en un acto, ó en muchos?—4.º Pertenece á la vida contemplativa la consideracion de una virtud cualquiera?—5.º La vida contemplativa del hombre podrá elevarse en este estado hasta la vision de Dios?—6.º Movimientos de la contemplacion que asigna San Dionisio (De div. nom. c. 4).—
7.º Delectacion de la contemplacion.—8.º Duracion de la contemplacion.

ARTÍCULO I.— «La vida contemplativa nada tiene en el afecto, sino todo en el entendimiento?»

1.º Parece que la vida contemplativa nada tiene en el afecto, sino todo en el entendimiento : porque dice el Filósofo (Met. l. 2, t. 3) que « el fin de la contemplacion es la verdad », y la verdad pertenece totalmente al entendimiento. Luego parece que la vida contemplativa consiste totalmente en el entendimiento.

2.º Dice San Gregorio (Moral. l. 6, c. 18, y hom. 14 in Ezech.) que « Raquel, que se interpreta principio visito (1), significa la vida contemplativa ». Mas la vision del principio corresponde propiamente al entendimiento. Luego la vida contemplativa pertenece propiamente al entendimiento.

3.º Dice San Gregorio (super Ezech. homil. 14) que « á la vida contemplativa » pertenece desistir de la accion este-

rior » ; y la potencia afectiva ó apetitiva inclina á las acciones exteriores : luego parece que la vida contemplativa no pertenece en manera alguna á la potencia apetitiva.

Por el contrario, San Gregorio dice (ibid y Moral. l. 6, c. 18) que « la vida » contemplativa consiste en conservar » con toda el alma el amor de Dios y del » prójimo y en adherirse al solo deseo » del Criador. » Pero el deseo y el amor pertenecen á la potencia afectiva ó apetitiva, como se ha visto (1.º-2.º C. 22, a. 1 y 4). Luego tambien la vida contemplativa tiene algo en la potencia afectiva ó apetitiva.

Conclusion. *La vida contemplativa tiene por término la delectacion en el afecto, aunque esencialmente consiste en la operacion del entendimiento.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 79, a. 1), se dice ser contemplativa la vida de aquellos que se entregan

(1) O (*visionis principium*) principio de la vision segun San Gregorio, aunque San Jerónimo interpreta (*videns princi-*

pium ó *videns Deum*) que ve á Dios como principio ó el principio en Dios.

principalmente á la contemplacion de la verdad. Pero la intencion es acto de la voluntad, como se ha dicho (1.^a-2.^a C. 12, a. 1), puesto que la intencion es sobre el fin, que es el objeto de la voluntad; y por esto *la vida contemplativa en cuanto á la esencia misma de la accion (1) pertenece al entendimiento, mientras que en cuanto á lo que mueve á ejercer tal operacion, pertenece á la voluntad*, la cual mueve todas las otras potencias y áun el entendimiento á su acto, como se ha dicho (1.^a-2.^a C. 9, a. 1). Mas la potencia apetitiva nos mueve á contemplar algo, ya sensible ó intelectualmente; unas veces por amor á la cosa vista, puesto que, como se dice (Matth. 6, 21), *donde está tu tesoro allí está tambien tu corazon*, otras por amor al conocimiento mismo que uno adquiere de la inspeccion. Por esto San Gregorio (hom. 14, in Ezech.) constituye la vida contemplativa en el amor de Dios, esto es, en cuanto alguno se enardece por este amor á contemplar su belleza. Y, puesto que cada uno se deleita, cuando ha conseguido lo que ama; por eso la vida contemplativa tiene por término la delectacion, que consiste en el afecto, del que proviene el amor.

Al argumento 1.^o dirémos que, por lo mismo que la verdad es el fin de la contemplacion, tiene razon de bien apetecible y amable y deleitable; y en este concepto pertenece á la potencia apetitiva.

Al 2.^o que á la vision misma del primer principio, esto es, de Dios (2) incita el amor del mismo; por lo que dice San Gregorio (*super. Ezech., ibid.*) que « la vida contemplativa, menospreciando todos los cuidados, se enardece » para ver la faz de su Criador. »

Al 3.^o que la potencia apetitiva (3) mueve no solamente los miembros corporales para ejecutar las acciones exteriores, sino tambien el entendimiento, á ejecutar la operacion de la contemplacion, como se ha dicho.

(1) Ú operacion, que no es otra que la misma contemplacion; pues contemplar es ver ó mirar con cierta especial atencion intelectual.

(2) Segun sus terminantes palabras citadas luego en el a. 1, arg. *Por el contrario.*

ARTÍCULO II. — *Las virtudes morales pertenecen á la vida contemplativa?* (4)

1.^o Parece que las virtudes morales pertenecen á la vida contemplativa, porque dice San Gregorio (*super Ezech. hom. 14*) que « la vida contemplativa es » retener el amor de Dios y del prójimo » con la mente. » Pero todas las virtudes morales sobre cuyos actos se dan los preceptos de la ley, se reducen al amor de Dios y del prójimo; puesto que *la plenitud de la ley es el amor*, como se dice (Rom. 13, 10). Luego parece que las virtudes morales pertenecen á la vida contemplativa.

2.^o La vida contemplativa se ordena principalmente á la contemplacion de Dios; pues dice San Gregorio (*super Ezech. ibid.*) que, menospreciando todos los cuidados, se enardece el ánimo » para la faz de su Criador »; y ninguno puede llegar á esto sino por la pureza, que causa la virtud moral; pues se dice (Matth. 5, 8), *bienaventurados los limpios de corazon, porque ellos verán á Dios*; y (Hebr. 12, 14), *seguid la paz con todos y la santidad, sin la cual ninguno verá á Dios*. Luego parece que las virtudes morales pertenecen á la vida contemplativa.

3.^o Dice San Gregorio (*super Ezech. ibid.*) que « la vida contemplativa bella » existe en el ánimo »; y por eso es significada por Raquel, de la que se dice (Gen. 29) que *era de rostro hermoso*. Pero la hermosura del ánimo se considera segun las virtudes morales y principalmente segun la templanza, como dice San Ambrosio (*De offic. l. 1, c. 43, 45 y 46*) (5). Luego parece que las virtudes morales pertenecen á la vida contemplativa.

Por el contrario, las virtudes morales se ordenan á las acciones exteriores; y dice San Gregorio (*Moral. l. 6, c. 18, ibid.*) que « á la vida contemplativa pertenece descansar de la accion exterior. » Luego las virtudes morales no pertenecen á la vida contemplativa.

(3) La voluntad.

(4) Solo dispositivamente, en cuanto por su ejercicio se prepara el hombre á contemplar la verdad.

(5) No cap. 34, cual se ve citado en la mayor parte de las ediciones antiguas.

Conclusion. *Las virtudes morales no pertenecen esencialmente á la vida contemplativa, y sí solo como predispositivas á ella.*

Responderémos, que algo puede pertenecer á la vida contemplativa de dos maneras, esencial ó dispositivamente: *esencialmente las virtudes morales no pertenecen á la vida contemplativa*, puesto que el fin de la vida contemplativa es la consideracion de la verdad: «pero el saber, lo que pertenece á la » consideracion de la verdad, tiene poca » importancia relativamente á las virtudes morales», como dice el Filósofo (Éthic. l. 2, c. 2, l. 10, c. ult.); por cuya razon él mismo (Éthic. l. 10, c. 7 y 8) dice que «las virtudes morales pertenecen á la felicidad activa, y no á la contemplativa»; y así dispositivamente *las virtudes morales pertenecen á la vida contemplativa*, pues impídese el acto de la contemplacion, en el que consiste esencialmente la vida contemplativa, ya por la vehemencia de las pasiones, por la que se abstrac la intencion del alma de las cosas inteligibles á las sensibles, ya por los tumultos exteriores. Mas las virtudes morales impiden la vehemencia de las pasiones y calman los tumultos de las ocupaciones exteriores; y por esto las virtudes morales pertenecen dispositivamente á la vida contemplativa.

Al argumento 1.º dirémos que, como se ha dicho (a. 1), la vida contemplativa tiene su motivo por parte del afecto; y segun esto se requiere para ella el amor de Dios y del prójimo. Pero las causas motoras no entran en la esencia de la cosa, sino que la disponen y la perfeccionan; por cuya razon no se sigue que las virtudes morales pertenezcan esencialmente á la vida contemplativa.

Al 2.º que la santidad, esto es, la pureza es causada por las virtudes, que son acerca de las pasiones impositivas de la pureza de la razon, miéntras que la paz es producida por la justicia, que es acerca de las operaciones, segun aquello (ls. 32, 17), *obra de la justicia será la paz*, esto es, en cuanto el que se abstiene de injuriar á otros, sustrae las ocasiones de los litigios y de los tumultos: y así las virtudes morales disponen á la vida contem-

plativa, en cuanto causan la paz y la pureza.

Al 3.º que la belleza, como se ha dicho (C. 145, a. 2), consiste en cierta caridad y debida proporcion; pero ambas cosas se encuentran radicalmente en la razon, á la cual pertenece ordenar en las otras cosas, así el resplandor que las manifiesta como la debida proporcion; y por eso en la vida contemplativa, que consiste en el acto de la razon, hállase *per se* y esencialmente la belleza; por lo que (Sup. 8, 2), se dice sobre la contemplacion de la sabiduría, *me hice amator de su hermosura*; al paso que en las virtudes morales se encuentra la belleza participativamente, esto es, en cuanto participan del órden de la razon; y principalmente en la templanza, que reprime las concupiscencias, que más oscurecen la luz de la razon. De ahí es que la virtud de la castidad hace principalmente al hombre apto para la contemplacion, en cuanto las delectaciones carnales deprimen más el espíritu hácia las cosas sensibles, como dice San Agustín (Soliloquiorum, l. 1, c. 10).

ARTÍCULO III. — *Pertenecen á la vida contemplativa diversos actos?*

1.º Parece que pertenecen á la vida contemplativa diversos actos, porque Ricardo San Victor (De contempl. l. 1, c. 3) distingue entre la contemplacion, la meditacion y el conocimiento; cosas todas ellas que parecen pertenecer á la vida contemplativa. Luego parece que hay diversos actos de la vida contemplativa.

2.º Dice el Apóstol (II Cor. 3, 18), *así todos nosotros, registrando á cara descubierta la gloria del Señor, somos transformados de claridad en claridad en la misma imagen*. Es así que esto pertenece á la vida contemplativa. Luego ademas de las tres cosas predichas, la especulacion pertenece tambien á la vida contemplativa.

3.º Dice San Bernardo (De consider. l. 5, c. ult.) que «la primera y la mayor » contemplacion es la admiracion de la » majestad.» Pero la admiracion segun el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 15) se pone como especie de temor. Luego pa-

rece que se requieren muchos actos para la vida contemplativa.

4.º Se dice pertenecer á la vida contemplativa la oracion, la lectura y la meditacion. Tambien pertenece á la vida contemplativa el oido, pues de María, por la cual se significa la vida contemplativa, se dice (Luc. 10, 39) que *sentada á los piés del Señor, oía su palabra*. Luego parece que se requieren muchos actos para la vida contemplativa.

Por el contrario, se dice aquí vida la operacion, — á la que el hombre tiende principalmente. Luego, si son muchas las operaciones de la vida contemplativa, no existirá una sola vida contemplativa, sino muchas.

Conclusion. *La vida contemplativa tiene un solo acto final y perfectivo, que es la contemplacion misma de la verdad, aunque consta de varios á él conducentes.*

Responderémos, que ahora hablamos de la vida contemplativa, segun que pertenece al hombre; y existe esta diferencia entre el hombre y el ángel, como consta por San Dionisio (De div. nom. c. 7, lec. 2), que el ángel ve la verdad por la simple aprehension, miéntras que el hombre llega progresivamente por medio de muchas cosas á la intuicion de la verdad pura. Así pues *la vida contemplativa tiene su realidad un solo acto, en el que se perfecciona finalmente, á saber, la contemplacion de la verdad*, de cuyo acto tiene su unidad; *tiene empero muchos actos, por los que llega á este acto final*, de los que unos pertenecen á la acepcion de los principios, por los que procede á la contemplacion de la verdad (1); otros pertenecen á la deducccion de los principios que conducen á la verdad de aquello, cuyo conocimiento se busca; y el último acto completivo es la contemplacion misma de la verdad.

Al argumento 1.º diremos, que el pensamiento segun Ricardo de San Víctor (ibid. arg. 1.º) parece pertenecer á la inspeccion de muchas cosas, por las cuales procura algunocolegir una simple verdad. Por consiguiente pueden comprenderse bajo el pensamiento las percepciones de

los sentidos, para conocer algunos efectos, las imaginaciones, el discurso de la razon sobre signos diversos ó todo lo que conduce al conocimiento de una verdad intentada; aunque segun San Agustin (De Trinit, l. 14, c. 7) por conocimiento puede entenderse toda operacion actual del entendimiento. La meditacion empero parece pertenecer al curso de la razon por algunos principios, que conducen á la contemplacion de alguna verdad, y á esto mismo pertenece la consideracion segun San Bernardo (ibid. arg. 3.º y 2, c. 2), aunque segun el filósofo (de anima. l. 3, t. 1) toda operacion del entendimiento se llama consideracion. Pero la contemplacion pertenece á la misma intuicion simple de la verdad. Por esta razon el mismo Ricardo dice (De contempl. l. 1. c. 4) que « la contemplacion es la concentracion de la intuicion (*contuitus*) penetrante y libre del ánimo en las cosas que intenta ver, miéntras que la meditacion es la mirada del espíritu ocupado en la averiguacion de la verdad, y el pensamiento es la reflexion del ánimo propenso á la divagacion.»

Al 2.º que especulacion (*speculatio*), como dice en el mismo paraje la Glosa de San Agustin (ord. De Trin. l. 15, c. 8), viene de la palabra (*speculum*) espejo, no de (*specula*) altura; y ver algo por medio de un espejo es ver la causa por el efecto, en el que brilla su imágen; por consiguiente la especulacion parece reducirse á la meditacion.

Al 3.º que la admiracion es una especie de temor resultante de la aprension de alguna cosa, que escede nuestra facultad; y por lo tanto la admiracion es el acto consiguiente á la contemplacion de una verdad sublime, pues se ha dicho (a. 1) que la contemplacion se determina en el afecto.

Al 4.º que el hombre llega al conocimiento de la verdad de dos modos: 1.º por lo que recibe de otro; y en este caso, en cuanto á lo que el hombre recibe de Dios, la oracion es necesaria segun aquello (Sap. 7, 7), *invoqué y vino en mí el espíritu de sabiduria*; pero en cuanto á lo que recibe del hombre, es necesario el oido en cuanto á lo que recibe por la voz del que habla, y la lectura de lo que recibe de lo transmitido por escrito; 2.º es

(1) Cuales son principalmente la audicion, leccion, meditacion, oracion, etc., segun especifica en la solucion á los argumentos y espocialmente al 4.º

necesario que aplique su propio esfuerzo, y así se requiere la meditacion.

ARTÍCULO IV. — «La vida contemplativa consiste solamente en la contemplacion de Dios, ó tambien en la consideracion de una verdad cualquiera?»

1.º Parece que la vida contemplativa no solo consiste en la contemplacion de Dios, sino tambien en la consideracion de cualquiera verdad; porque se dice (Ps. 138, 14), *maravillosas tus obras y mi alma lo conoce mucho*. Pero el conocimiento de las obras divinas se verifica por alguna contemplacion de la verdad. Luego parece pertenecer á la vida contemplativa, no solo el contemplar la verdad divina, sino tambien cualquiera otra.

2.º San Bernardo (De considerat. l. 5, c. ult.) dice que «la 1.ª contemplacion es » la admiracion de la majestad; la 2.ª la » de los juicios de Dios; la 3.ª la de sus » beneficios; la 4.ª la de sus promesas. » Mas entre estas cuatro solo la 1.ª pertenece á la verdad divina, y las otras tres pertenecen á sus efectos. Luego la vida contemplativa no solo consiste en la consideracion de la verdad divina, sino tambien en la consideracion de la verdad con relacion á los efectos divinos.

3.º Ricardo de San Víctor (De contempl. l. 1, c. 6) distingue seis especies de contemplaciones; de las cuales la 1.ª es por la sola imaginacion, cuando consideramos las cosas corporales; la 2.ª existe en la imaginacion segun la razon, esto es, segun que consideramos el orden y la disposicion de las cosas sensibles; la 3.ª existe en la razon segun la imaginacion, esto es, cuando por medio de la inspeccion de las cosas visibles nos elevamos á las invisibles; la 4.ª existe en la razon segun la razon, á saber, cuando el ánimo medita sobre cosas invisibles, que la imaginacion no conoció; la 5.ª es superior á la razon (1) cuando conocemos por revelacion divina las cosas, que por la razon humana no pueden comprenderse, y la 6.ª es superior á la razon y fuera de ella, cuando por iluminacion divina conocemos las cosas que parecen repugnar á la razon humana, como las que se dicen del miste-

rio de la Trinidad. Pero solo lo último parece pertenecer á la verdad divina. Luego la contemplacion de la verdad no solo se refiere á la verdad divina, sino tambien á la que se considera en las criaturas.

4.º En la vida contemplativa se busca la contemplacion de la verdad, en cuanto es la perfeccion del hombre; y cualquiera verdad es perfeccion del entendimiento humano. Luego en cualquiera contemplacion de la verdad consiste la vida contemplativa.

Por el contrario, dice San Gregorio (Moral, l. 6, c. 18 ó 28) que « en la contemplacion se busca el principio, que es » Dios. »

Conclusion. *Pertenece principalmente á la vida contemplativa la contemplacion de la verdad divina, y secundaria ó dispositivamente (2) la de los divinos efectos conducentes al conocimiento de Dios.*

Responderémos que, como ya se ha dicho (a. 2), algo pertenece á la vida contemplativa de dos modos: *principalmente y secundaria ó dispositivamente. Pertenece principalmente á la vida contemplativa la contemplacion de la verdad divina*, puesto que tal contemplacion es el fin de toda la vida humana; por lo que dice San Agustín (De Trinit. l. 1, c. 8) que « la contemplacion de Dios nos es » prometida como el fin de todas las acciones y perfeccion eterna de gozos, » la cual en la otra vida será perfecta, cuando veremos á Dios cara á cara, y así nos hará tambien perfectamente bienaventurados. Pero ahora la contemplacion de la divina verdad nos compete imperfectamente, esto es, por espejo y en enigma; por lo cual nos es hecha cierta iuocacion de la bienaventuranza, que comienza aquí, para que se continúe en la otra vida. Por esta razon tambien el Filósofo (Ethic, l. 10, c. 6, 7 y 8) coloca la felicidad última del hombre en la contemplacion del bien supremo inteligible. Mas como por los efectos divinos somos conducidos á la contemplacion de Dios, segun aquello (Rom. 1, 20) *las cosas de Dios invisibles se ven despues de la creacion del mundo, considerándolas por las obras criadas*; de ahí es que tambien la contemplacion de los efectos divinos per-

(1) Mas no fuera ó contra ella, segun el testo literal del mismo Ricardo, lo cual hace resaltar mas la antítesis entre

esta 5.ª especie y la siguiente 6.ª

(2) En conformidad con la Conclusion del a. 2.

tenece secundariamente á la vida contemplativa, es decir, *segun que por esto es conducido el hombre al conocimiento de Dios*. Por lo mismo dice San Agustin en el libro de la verdadera religion (c. 29) que « en la consideracion de las criaturas » no debe ejercerse una curiosidad vana » y perezosa, sino que se debe hacer » escala, para elevarse á las cosas inmortales y que duran eternamente. » Así pues por lo dicho (a. 1, 2 y 3) consta que segun cierto órden pertenecen á la vida contemplativa cuatro cosas ; 1.^a las virtudes morales ; 2.^a otros actos ademas de la contemplacion ; 3.^a la contemplacion de los efectos divinos ; y 4.^a como complemento la contemplacion misma de la verdad divina.

Al argumento 1.^o diremos, que David buscaba el conocimiento de las obras de Dios, para ser conducido por esto á Dios, por lo que dice en otra parte (Ps. 142, 5) : *he meditado en todas sus obras, en los hechos de sus manos meditaba : he tendido mis manos á tí*.

Al 2.^o que de la consideracion de los juicios divinos es conducido el hombre á la contemplacion de la justicia divina ; y de la consideracion de los beneficios y promesas divinas al conocimiento de la misericordia ó bondad divina, como por los efectos producidos ó que han de serlo.

Al 3.^o que por aquellas seis *especies (de contemplacion)* se designan los grados, segun los que se asciende por las criaturas á la contemplacion de Dios ; pues en el grado 1.^o se coloca la percepcion de las cosas invisibles ; en el 2.^o el progreso de las sensibles á las inteligibles ; en el 3.^o el discernimiento de las cosas sensibles ; por las inteligibles ; en el 4.^o la absoluta consideracion de las intelegibles, á las que se llega por las sensibles ; en el 5.^o la contemplacion de las inteligibles, que no pueden descubrirse por las sensibles, pero que pueden comprenderse por la razon ; y en el 6.^o la consideracion de las inteligibles, que la razon no puede descubrir ni entender, es decir, las que pertenecen á la contemplacion de la verdad divina, en la que finalmente se perfecciona la contemplacion.

Al 4.^o que la última perfeccion del entendimiento humano es la verdad divina ; nas las otras verdades (1) perfeccionan

el entendimiento en órden á la verdad divina.

ARTÍCULO V. — *La vida contemplativa segun el estado de esta vida puede llegar á la vision de la esencia divina ?*

1.^o Parece que la vida contemplativa segun el estado de esta vida puede alcanzar la vision de la esencia divina : puesto que, como se dice (Gen. 22, 20), dijo Jacob, *vi á Dios cara á cara y mi alma fue salva*. Pero la vision de la faz de Dios, es la vision de la esencia divina. Luego parece que alguno puede por la contemplacion en la vida presente extenderse á ver á Dios por la esencia.

2.^o Dice San Gregorio (Maral. l. 6, c. 17) que « los varones contemplativos se » reconcentran interiormente en sí mismos en el acto de meditar sobre cosas » espirituales, y ni llevan consigo sombras de las corporales, ó desvían con la » mano de su discrecion las que acaso llevan ; sino que, anhelando ver la luz » circunscrita, tachan todas las imágenes » de su propia limitacion, triunfando de » lo que son en lo que aspiran á obtener » sobre sí mismos. » Mas el hombre no es impedido de ver la esencia divina, que es la luz incircunscrita, sino porque tiene necesidad de dirigirse á imágenes corporales. Luego parece que la contemplacion de la vida presente puede extenderse á ver en su esencia la luz circunscrita.

3.^o San Gregorio (Dialog. l. 2, c. 35) dice : « toda criatura es poca cosa para » el alma que ve al Criador. » Luego el hombre de Dios, esto es, San Benito, que veía un globo de fuego en una torre y los ángeles tambien que volvían al cielo, no podía con seguridad distinguir esto sino por la luz Dios. Pero San Benito aún vivía en este mundo. Luego la contemplacion de la vida presente puede extenderse á ver la esencia de Dios.

Por el contrario, dice San Gregorio (super. Ezech. hom 14) : « en tanto que » se vive en esta carne mortal, nadie progresa tanto en la virtud de la contemplacion, que fije los ojos del alma en el » radio mismo de la luz circunscrita. »

(1) Debiendo entenderse segun Silvio únicamente de las necesarias, pues el conocimiento de las contingentes no perfecciona *per se* al entendimiento humano (C. 60, a. 4, al 2.^o).

Conclusion. *La contemplacion en la presente vida no puede llegar á la vision de la divina esencia sin la enajenacion de los sentidos tanto internos como externos, ó bien solo en estado de potencialidad y no en acto por la union del alma al cuerpo como su forma.*

Responderémos, que como dice San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 27), » nadie que ve á Dios vive en esta vida, » por la que se vive mortalmente en estos » sentidos del cuerpo; pues si no muere » en algun modo de esta vida, bien que » el alma se desprenda absolutamente del » cuerpo, ó que se separe de los sentidos » carnales, no es elevado alguno á aque- » lla vision; » lo cual se ha visto más detalladamente (C. 175, a. 4 y 5), al hablar del rapto, y ademas al tratar de la vision de Dios (P. 1.^a, C. 12, a. 2). Así pues debe decirse que en esta vida puede existir alguno de dos maneras: 1.^a *en acto, segun que hace actualmente uso de los sentidos corporales, y en este caso de ninguna manera puede llegar la contemplacion de la vida presente á ver la ciencia de Dios; 2.^a puede alguno estar en esta vida en potencia y no en acto, en cuanto su alma está unida al cuerpo mortal como su forma; de modo empero que no use de los sentidos corporales, ó tambien de la imaginacion, como sucede en el rapto; y de esta manera puede la contemplacion de esta vida llegar á la vision de la esencia divina.* Por consiguiente el grado supremo de la contemplacion de la vida presente es cual le tuvo San Pablo en el rapto, y que es como un medio entre el de la vida presente y el de la futura.

Al argumento 1.^o diremos que, como dice San Dionisio en su carta al monje Cayo (1.^a), « si alguno que ve á Dios, » entendi6 lo que vi6, no vi6 al mismo, » sino algo de lo que es propio de él, » y San Gregorio dice (super Ezech. hom. 14) que « Dios omnipotente no es visto ya » en su esplendor; pero algo ve en este » esplendor el alma, con lo que refocila » lada (1) progresa para despues llegar » á la gloria de su vision. » Así que por

(1) *Refocila* segun el texto literal de San Gregorio, ó en caso *refecta*; y de ningun modo *creata*, cual se lee en la edicion áurea y en alguna otra, ni mucho ménos *recte* como en algunas, ó *recta*, que tambien se lee confusamente en algunos manuscritos.

lo que dijo Jacob *vi á Dios cara á cara*, no debe entenderse que vi6 la esencia de Dios, sino que vi6 la forma, esto es, imaginaria, en la que Dios le habló; ó » porque conocemos á cualquiera por el » rostro, él llamó al conocimiento de » Dios su faz, » como dice la Glosa de San Gregorio (ord. Moral. l. 24, c. 5).

Al 2.^o que la contemplacion humana segun el estado de la vida presente no puede tener lugar sin imágenes, puesto que es connatural al hombre ver en ellas las especies inteligibles, como dice el Filósofo (De anima, l. 3, t. 30). Sin embargo, el conocimiento intelectual no consiste en las mismas imágenes; sino que contempla en ellas la pureza de la verdad inteligible; y esto no solo en el conocimiento natural, sino tambien en las cosas que conocemos por revelacion; porque dice San Dionisio (De caelest. hierarch. implic. c. 2, c. 1) que « la claridad divina nos manifiesta las jerarquías de los ángeles en ciertos símbolos figurados, por cuya virtud somos » restituidos al radio puro, » esto es, al simple conocimiento de la verdad inteligible; y así debe entenderse lo que dice San Gregorio que « los contemplativos » no dan cabida á las sombras de las cosas corporales, » puesto que en ellas no está su contemplacion, sino más bien en la consideracion de la verdad inteligible.

Al 3.^o que por las palabras aquellas de San Gregorio no se da á entender que San Benito (2) viese á Dios por esencia en aquella vision; sino que quiere manifestar que, puesto que « toda criatura es poca cosa para el que ve al » Criador, » es consiguiente que por la ilustracion de la luz divina pueden verse con facilidad cualesquiera cosas. Por esta razon añade: « pues por poco que haya » visto de la luz del Criador, todo lo que » es creado se hace pequeño. »

ARTÍCULO VI. — ¿La operacion de la contemplacion se distingue convenientemente por los tres movimientos, circular, recto y oblicuo? (3)

1.^o Parece que inconvenientemente se

(2) V. lo dicho en la nota 1 al a. 5 de la C. 175, pag. 39.

(3) Segun S. Dionisio Areopagita en el lugar citado en el arg. 1.^o con cuya ocasion describe las diversas operaciones de la contemplacion.

distingue la operacion de la contemplacion por los tres movimientos, circular, recto y oblicuo (De div. nom. c. 4, part. 1, lect. 7): porque la contemplacion pertenece solamente al descanso, segun aquello (Sap. 8, 16), *entrando en mi casa con ella tendré descanso*. Es así que el movimiento se opone al descanso. Luego las operaciones de la vida contemplativa no deben designarse por movimientos.

2.º La accion de la vida contemplativa pertenece al entendimiento, en el que conviene el hombre con los ángeles. Pero San Dionisio designa en los ángeles estos movimientos de distinta manera que en el alma; pues dice (Ibid.) que «el movimiento circular es propio del ángel segun las iluminaciones de lo bello y de lo bueno; y el movimiento circular del alma lo determina con arreglo á muchas cosas: de las cuales es la 1.ª la entrada del alma de las cosas exteriores en sí misma; la 2.ª cierta concentracion (1) de sus potencias, por la que se libra del error y de la ocupacion exterior, la 3.ª es su union á lo que está sobre ella.» Igualmente tambien describe diferentemente el movimiento recto de uno y otro: porque dice que el movimiento del ángel es recto, segun que se dirige á proveer á los que le están sometidos, haciendo consistir el movimiento recto del alma en dos cosas: 1.ª, en «que progresa hácia lo que la está próximo;» 2.ª, en «elevarse de las cosas exteriores á las contemplaciones simples.» Tambien determina diversamente el movimiento oblicuo en ambos: pues distingue el movimiento oblicuo en los ángeles «porque, proveyendo á los que tienen ménos, quedan en su identidad ante Dios;» y asigna el movimiento oblicuo del alma, «porque esta es iluminada por los conocimientos divinos racional y difusamente.» No parece pues que se señalan convenientemente las operaciones de la contemplacion por los modos predichos.

3.º Ricardo de San Vitor (De contempl. l. 1, c. 5) distingue otras muchas

diferencias de los movimientos á semejanza de los volátiles del cielo, «de los que unos tan pronto se elevan á las regiones más altas como descenden á las más bajas, cuyo movimiento parece que repiten muchísimas veces; miéntras que otros se dirigen muchas veces á derecha ó izquierda; otros hácia adelante ó hácia atras de continuo; otros giran en círculos más ó ménos estensos; y otros por último quedan como inmóviles y suspensos en un lugar.» Luego parece que no son solamente tres los movimientos de la contemplacion.

Por el contrario, está la autoridad de San Dionisio (arg. 1.º)

Conclusion. Describense convenientemente las operaciones inteligibles de la contemplacion por su analogía con los tres movimientos corpóreos locales, circular, recto y oblicuo.

Responderémos, que como se ha dicho (C. 179, a. 1, al 3.º), la operacion del entendimiento, en la que consiste esencialmente la contemplacion, se llama movimiento, segun que el movimiento es acto de lo perfecto, como dice el Filósofo (De anima, l. 3, t. 28). Mas, como llegamos por las cosas sensibles al conocimiento de las inteligibles, y las operaciones sensibles no se hacen sin movimiento; de ahí es que tambien las operaciones inteligibles son descritas como ciertos movimientos, y segun la semejanza de los diversos movimientos de estas se asigna su diferencia. Pero en los movimientos corporales los primeros y más perfectos son los locales, como se prueba (Phys. l. 8; t. 55 y 57); y por eso describense las principales operaciones inteligibles segun la semejanza de ellos; en los que hay tres diferencias: porque hay uno circular, segun el cual se mueve una cosa con uniformidad alrededor de un mismo centro; otro recto, segun el que algo va de un punto á otro, y hay otro que es oblicuo, como compuesto de ambos. Por lo tanto en las operaciones inteligibles lo que simplemente tiene uniformidad se atribuye al movimiento circular; la operacion inteligible, segun la que se va de una cosa á otra, se atribuye al movimiento recto; y la operacion inteligible, que tiene algo de uniformidad y que se

(1) *Convolutio*, como refundiéndose todas ellas en una sola, segun la fuerza etimológica de la voz griega equivalente tambien á la latina *conglomeratio*.

dirige hácia distintos puntos de vista, se atribuye al movimiento oblicuo.

Al argumento 1.º dirémos, que los movimientos corporales exteriores se oponen al descanso de la contemplacion, que se concibe como exenta de las ocupaciones exteriores; pero los movimientos de las operaciones inteligibles pertenecen al descanso mismo de la contemplacion.

Al 2.º, que el hombre conviene con los ángeles en el entendimiento en el género: pero la potencia intelectual es muy superior en el ángel que en el hombre; y por lo tanto es preciso asignar estos movimientos de distinta manera en los hombres que en los ángeles, segun que se refieren diferentemente á la uniformidad. En efecto, el entendimiento del ángel tiene un conocimiento uniforme bajo dos puntos de vista: 1.º, porque no adquiere la verdad inteligible de la variedad de las cosas compuestas; 2.º, porque no entiende la verdad de las cosas inteligibles discursivamente, sino por simple intuicion.

Al contrario el entendimiento del alma recibe la verdad inteligible de las cosas sensibles, y la entiende con cierto discurso de la razon misma. Por eso San Dionisio asigna el movimiento circular en los ángeles, en cuanto ven á Dios uniformemente y sin cesar sin principio y fin; como el movimiento circular, careciendo de principio y fin, se obra uniformemente alrededor del mismo centro: al paso que en el alma, ántes que llegue á esta uniformidad, se exige la remocion de esa su doble diversidad, 1.º la que proviene de la diversidad de las cosas exteriores, esto es, segun que abandona las cosas exteriores, y esto es por lo que primeramente pone en el movimiento circular del alma la reconcentracion en sí misma con el alejamiento de las cosas exteriores; 2.º, es preciso alejar la segunda diferencia, consistente en el discurso de la razon; y esto es lo que sucede, cuando todas las operaciones del alma se reducen á la simple contemplacion de la verdad inteligible, y esto es que lo que dice en segundo lugar, que es necesaria una circunvolucion uniforme de las potencias intelectuales del alma, es decir, que el alma, habiendo cesado de discurrir, fije sus miradas en la contemplacion de la única verdad simple. En esta operacion

del alma no hay error; como es evidente que no lo hay respecto de la inteligencia de los primeros principios que conocemos por simple intuicion. Entónces, previas estas dos cosas, se distingue en tercer lugar la uniformidad conforme á los ángeles, segun que, prescindiendo de todo (1), persiste en la sola contemplacion de Dios, y esto es lo que dice: despues, hecha uniforme en la union, esto es, en conformidad todas con las potencias unidas es conducida como por la mano á lo bello y al bien. El movimiento recto en los ángeles no puede tomarse de que en la consideracion proceda de una cosa á otra, sino solamente segun el orden de su providencia, es decir, segun que el ángel superior ilumina á los inferiores por los ángeles intermedios, y esto es lo que dice que los ángeles tienen un movimiento directo, cuando provéen á los que les están sometidos, á través de todo lo recto, esto es, segun las cosas que están dispuestas en orden recto: pero distingue el movimiento recto del alma, segun que procede de las cosas exteriores sensibles al conocimiento de las inteligibles. Distingue en el ángel el movimiento oblicuo, compuesto del movimiento recto y del movimiento circular, en cuanto segun la contemplacion de Dios provée á los inferiores; y pone en el alma este movimiento oblicuo, misto de recto y circular, segun que el alma al razonar usa de las luces divinas.

Al 3.º que aquellas diferencias de movimientos, que se consideran segun la diferencia de lo que está en alto y en bajo, á derecha é izquierda, delante y atras y en diversas direcciones, todas se contienen bajo el movimiento recto ó el oblicuo; puesto que por todas se designa el discurso de la razon: el cual si es del género á la especie, ó del todo á la parte será, como el mismo espone, subiendo ó bajando; si parte de uno de los contrarios al otro, será de derecha á izquierda; si de las causas ó los efectos, será avanzando ó retrocediendo; y si es segun los accidentes ó circunstancias del objeto próximo ó remoto, será circular. Mas el discurso de la razon, cuando va de lo sensible á lo inteligible segun el orden de

(1) Es decir, abstraendose de los objetos esternos y ausente de todo discurso ó ratiocinio.

la razon natural, pertenece al movimiento recto; pero cuando sigue las luces divinas, al movimiento oblicuo, como consta de lo dicho (al 2.º). Sola la inmovilidad de que habla, pertenece al movimiento circular. De donde resulta evidente que San Dionisio describe de una manera mucho más completa y sutil el movimiento de la contemplacion.

ARTÍCULO VII. — *La contemplacion tiene delectacion?*

1.º Parece que la contemplacion no tiene delectacion; porque ésta pertenece á la potencia apetitiva; y la contemplacion consiste principalmente en el entendimiento (1). Luego parece que la delectacion no pertenece á la contemplacion.

2.º Toda contienda y todo certámen impide la delectacion; y en la contemplacion hay contienda y certámen; pues dice San Gregorio (super Ezech. hom. 14) que « el alma, cuando se esfuerza en » contemplar á Dios, como colocada en » un combate, unas veces como que triunfa, puesto que por la inteligencia y el » sentimiento gusta algo de la luz incircunscrita; y otras sucumbe porque des- » pues de haberlo gustado desfallece de » nuevo ». Luego la vida contemplativa no tiene delectacion.

3.º La delectacion sigue á la operacion perfecta, como se dice (Ethic. l. 10, c. 4); mas la contemplacion del viador es imperfecta, segun aquello (1 Cor. 13, 12), *ahora vemos como por espejo en oscuridad*. Luego parece que la vida contemplativa no tiene delectacion.

4.º La lesion corporal impide la delectacion; y la contemplacion produce lesion corporal, por lo que (Gen. 32) se dice que Jacob, despues de haber dicho, *vi al Señor cara á cara*, cojeaba, porque Dios le habia tocado el nervio del muslo y se le habia desecado. Luego parece que en la vida contemplativa no hay delectacion.

Por el contrario, dicese de la contemplacion de la sabiduria (Sap. 8, 16), *ni su conversacion tiene amargura, ni tedio su trato, sino alegría y gozo*; y San

Gregorio dice (Super Ezech. ibid) que « la vida contemplativa es de una dulzura muy agradable ».

Conclusion. *A la vida contemplativa no solo va adjunta la delectacion por la contemplacion misma sino la más grata y superior á todo deleite humano por razon del mismo divino amor.*

Responderémos que alguna contemplacion puede ser delectable de dos modos: 1.º por razon de la misma operacion puesto que á cada uno es delectable la operacion que le conviene segun su propia naturaleza ó su hábito. Mas la contemplacion de la verdad compete al hombre segun su naturaleza, segun que es animal racional, de donde proviene que « todos por naturaleza desean saber, y » por consiguiente se deleitan en el conocimiento de la verdad »; y aún se hace esto más agradable al que tiene el hábito de la sabiduria y de la ciencia, de lo que proviene el que alguno contempla sin dificultad. 2.º Hácese delectable la contemplacion por parte del objeto, esto es, en cuanto alguno contempla la cosa amada; como sucede tambien en la vision corporal, que se hace agradable, no solo porque el ver mismo es cosa agradable, sino tambien porque ve uno á la persona amada. Consistiendo pues la vida contemplativa principalmente en la contemplacion de Dios, á la que mueve la caridad, como se ha dicho (a. 1; y a. 2, al 1.º); de ahí es que *en la vida contemplativa no solo hay delectacion por razon de la misma contemplacion, sino tambien por razon del mismo amor divino; y en ambos conceptos su delectacion escede á todo deleite humano*; porque tambien la delectacion espiritual es mejor que la carnal, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 31, a. 3) al tratar de las pasiones; y el mismo amor con que es amado Dios por caridad, escede á todo amor. Por esta razon se dice (Ps. 33, 9), *gustad y ved que el Señor es suave*.

Al argumento 1.º dirémos, que la vida contemplativa, aunque esencialmente consiste en el entendimiento, sin embargo tiene principio en el afecto, esto es, en cuanto alguno es incitado por la caridad á la contemplacion de Dios. Y puesto que el fin corresponde al principio, de ahí es que tambien el término y fin de la

(1) Conforme á lo espuesto en el a. 1.

vida contemplativa tiene su *ser* en el afecto, es decir, que por lo mismo que alguno se deleita en la vision de la cosa amada, la misma delectacion de la cosa vista escita más al amor. Por esta razon dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 14) que « cuando uno ha visto al mismo que » ama, se enciende más en su amor ». Y esta es la última perfeccion de la vida contemplativa, á saber, que no solo sea vista la verdad divina, sino tambien amada.

Al 2.º que la pugna ó certámen, que proviene de la contrariedad de la cosa exterior, impide la delectacion de aquella cosa ; porque nadie se deleita en la cosa contra la que combate, sino en la cosa por la que pugna, y cuando la ha conseguido, en igualdad de circunstancia, se deleita más ; como dice San Agustin (Confess. l. 8, c. 3) que, « cuanto mayor » fue el peligro en la batalla, tanto mayor es el gozo en el triunfo ». Mas en la contemplacion no hay contenciu ni certámen por la contrariedad de la verdad que contemplamos, sino por defecto de nuestro entendimiento y del cuerpo corruptible, el cual nos retráe á las cosas inferiores, segun aquello (sap. 9, 15), *el cuerpo corruptible es gravoso al alma, y la habitacion terrestre abate la mente que piensa muchas cosas*. De ahí es que cuando el hombre llega á la contemplacion de la verdad, la ama más ardentemente ; pero aborrece más el propio defecto y el gravámen del cuerpo corruptible, de modo que diga con el Apóstol (Rom. 7, 24) ; *miserable hombre de mí ! ¿quién me librará del cuerpo de esta muerte?* Por esta razon dice tambien San Gregorio (sup. Ezech. ibid.) : « cuando Dios es ya » conocido por el deséo y el entendimiento, agosta en nosotros todo deleite » carnal ».

Al 3.º que la contemplacion de Dios en esta vida es imperfecta con relacion á la de la patria ; y de la misma manera la delectacion de la contemplacion en el viador lo es en comparacion á la del cielo, de la que se dice (Ps. 35, 9), *les darás de beber en el torrente de tu de-*

leite. Pero la contemplacion de las cosas divinas, que se tiene en este mundo, aunque sea imperfecta, sin embargo es más deleitable que toda otra contemplacion por perfecta que sea, á causa de la escelencia de la cosa contemplada ; por lo cual dice el Filósofo (De partibus animalium, l. 1, c. 5) : « nos sucede que acerca » de aquellas venerandas y divinas sus- » tancias existentes, tenemos conociemien- » tos ménos profundos ; pero, aunque » solo ligeramente las conozcamos, sin » embargo por la honra de conocerlas tie- » nen algo más deleitable que todo cuan- » to hay en nosotros ». Y esto es tambien por lo que dice San Gregorio (sup. Ezech. ibid.) : « la vida contemplativa es de una » dulzura estremadamente agradable, que » arrebatara el alma sobre sí misma, la » abre los secretos celestiales y ofrece á » sus miradas todos los tesoros espiri- » tuales ».

Al 4.º que Jacob despues de la contemplacion cojeaba de un pié, porque « es » necesario que debilitado el amor del » siglo se rehabilite para el amor de » Dios » (1), como dice San Gregorio (super Ezech. ibid.). Por consiguiente « despues del conocimiento de la suavi- » dad de Dios nos queda un pié sano y el » otro cojéa ; porque todo el que cojéa de » un pié, solo se apoya en el que tiene » sano ».

ARTÍCULO VIII. — *La vida contempla- tiva es duradera ?* (2)

1.º Parece que la vida contemplativa no es duradera : pues consiste esencialmente en las cosas que pertenecen al entendimiento ; y todas las perfecciones intelectivas de esta vida se desvanecerán, segun aquello (1 Cor. 13, 8), *aunque se hayan de acabar las profecias, y cesar las lenguas y ser destruida la ciencia*. Luego la vida contemplativa se desvanece.

2.º Algun hombre gusta las dulzuras de la contemplacion á la ligera y de pasada ; por lo cual dice San Agustin (Confess. l. 10, c. 40) : « me haceis sentir (3) una

(1) *Convalescat aliquis ad amorem Dei* segun el testo de la Suma, pero mejor y más expresivamente conforme al literal autógráfo de San Gregorio *solus convalescat in nobis amor Dei*, « se vigorice solo en nosotros el amor de Dios ».

(2) No solo absolutamente hablando, sino tambien con respecto á nosotros.

(3) « Alguna vez » dice, *aliquando*.

» emoción interior extraordinaria, no sé
 » qué dulzura, pero vuelvo á caer bajo el
 » peso de mis miserias ». Tambien San
 Gregorio (Moral. l. 5, c. 23), al explicar
 estas palabras (Job, 4), *pasando por de-
 lante de mí un espíritu*, dice: « el espí-
 » ritu no se fija mucho tiempo en la sua-
 » vidad de la contemplacion íntima, por-
 » que deslumbrado por la misma la in-
 » mensidad de luz vuelve á sí mismo ». Luego la vida contemplativa no es du-
 rable.

3.º Lo que no es connatural al hombre no puede ser de larga duracion; « y la
 » vida contemplativa es mejor que segun
 » el hombre » (1), como dice Aristóte-
 les (Ethic. l. 10, c. 7). Luego parece que
 la vida contemplativa no es de larga du-
 racion.

Por el contrario, dice el Señor (Luc.
 10, 43): *Maria ha escogido la mejor parte,
 que no le será quitada*; puesto que,
 como se expresa San Gregorio (sup.
 Ezech. hom. 14), « la vida contemplativa
 » comiezuza aquí, para perfeccionarse en
 » la patria celestial ».

Conclusion. *La vida contemplativa es
 duradera en sí, ya por su objeto incor-
 ruptible ya por carencia de contrariedad,
 y tambien con respecto á nosotros.*

Responderémos, que una cosa puede
 llamarse duradera en dos conceptos, se-
 gun su naturaleza y con respecto á nos-
 otros: en sí misma es evidente que la
 vida contemplativa es duradera por dos
 razones; ya porque versa acerca de cosas
 incorruptibles é inmóviles, ya porque no
 tiene contrario; pues á la delectacion que
 hay en la consideracion, nada es contra-
 rio, como se dice (Topic. l. 1, c. 13, loc.

2). mas en cuanto á nosotros tambien la
 vida contemplativa es duradera, ya por-
 que nos conviene segun la accion de la
 parte incorruptible del alma, esto es, se-
 gun el entendimiento, por cuya razon
 puede durar despues de esta vida; ya
 tambien porque en las obras de la vida
 contemplativa no trabajamos corporal-
 mente, por lo que más continuamente po-
 demos persistir en tales obras, como dice
 el Filósofo (Ethic. l. 10, c. 7).

Al argumento 1.º dirémos que la ma-
 nera de contemplar no es la misma aquí
 que en la patria; pero se dice que sub-
 siste la vida contemplativa por razon de
 la caridad, en la que tiene el principio y
 el fin; y esto es lo que dice San Grego-
 rio (sup. Ezech. hom. 14): « aquí co-
 » mienza la contemplativa para perfec-
 » cionarse en la patria, puesto que el
 » fuego del amor, que comienza á arder
 » aquí, cuando viere al mismo á quien
 » ama, se enciende más en el amor del
 » mismo ».

Al 2.º que ninguna accion puede durar
 mucho tiempo en su apogéo; y lo sumo
 de la contemplacion es llegar á la unifor-
 midad de la contemplacion divina, como
 dice San Dionisio (De div. nom. c. 4,
 P. 1.ª, lect. 7; y De eocl. hierarch. c. 3),
 como se ha dicho (a. 6, al 2.º). Por con-
 siguiente, aunque en cuanto á esto la con-
 templacion no pueda durar mucho tiempo,
 sin embargo en cuanto á otros actos de
 ella puede durar largo tiempo.

Al 3.º que el Filósofo dice que la vida
 contemplativa es superior al hombre, por-
 que nos compete segun que existe en nos-
 otros algo divino, esto es, el entendimien-
 to, que es en sí incorruptible é impasible;
 y por consiguiente su accion puede ser
 más duradera.

(1) * Que lo que conviene al hombre como tal * segun la
 frase original griega.

CUESTION CLXXXI.

Vida activa.

Vamos á tratar de la vida activa en los cuatro artículos siguientes: 1.º Pertenecen todas las obras de las virtudes morales á la vida activa?—2.º Y la prudencia?—3.º Y la doctrina?—4.º Duracion de la vida activa.

ARTÍCULO I. — Todos los actos de las virtudes morales pertenecen á la vida activa?

1.º Parece que no todos los actos de las virtudes morales pertenecen á la vida activa: porque la vida activa parece consistir solamente en las cosas, que se refieren á otro, pues dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 14) que « la vida activa consiste en dar pan al hambriento»; y al fin, despues de haber enumerado muchas cosas que pertenecen á otro, añade, « y en dispensar á cada uno lo que le es conveniente ». Es así que no por todos los actos de las virtudes morales nos ordenamos á otros, sino solo segun la justicia y sus partes, como consta de lo dicho (C. 58, a. 1 y 2; y 1.ª-2.ª, C. 60, a. 2 y 3). Luego no pertenecen á la vida activa los actos de todas las virtudes morales.

2.º Dice San Gregorio (super Ezech. hom. 14) que « Lia que fue legañosa pero fecunda, significa la vida activa, la cual mientras está ocupada en una obra, ve menos; pero que escitando tanto por la palabra como por el ejemplo al prójimo á imitarla, engendra muchos hijos en la obra buena»; y esto más parece pertenecer á la caridad, por la que amamos al prójimo, que á las virtudes morales. Luego parece que los actos de las virtudes morales no pertenecen á la vida activa.

3.º Como se ha dicho (C. 180, a. 2), las virtudes morales disponen á la vida contemplativa: y, como la disposicion y la perfeccion se refieren á lo mismo, parece por consiguiente que las virtudes

morales no pertenecen á la vida activa.

Por el contrario, dice San Isidoro (De summo bono, c. 15): « en la vida activa » deben primero ser estirpados todos los vicios ejercitándose en buenas obras, » para pasar en seguida en la vida contemplativa á considerar la luz divina » por la sola perspicacia del espíritu ». Pero todos los vicios no se estirpan sino por los actos de las virtudes morales, Luego los actos de las virtudes morales pertenecen á la vida activa.

Conclusion. *Las virtudes morales pertenecen esencialmente á la vida activa.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 179, a. 1), la vida activa y la contemplativa se distinguen segun las diversas aficiones de los hombres, que tienden á fines diversos; de los que uno es la consideracion de la verdad, que es el fin de la vida contemplativa, y otro la operacion exterior, á la que se ordena la vida activa. Pero es evidente que en las virtudes morales no se busca principalmente la contemplacion de la verdad, sino que se ordenan á obrar; por lo cual dice el Filósofo (Ethic. 1. 2, c. 2; y 1. 10, c. ult.) que « para la virtud poco ó nada aprovecha el saber » (1): de consiguiente es notorio que las virtudes morales pertenecen esencialmente á la vida activa. Por esto el Filósofo (Ethic. 1. 10, c. 7 y 8) ordena las virtudes morales á la felicidad activa.

Al argumento 1.º dirémos, que entre las virtudes morales la principal es la jus-

(1) La ciencia especulativa ó el simple conocimiento del bien de poco ó nada sirve para que el hombre sea virtuoso, si no procura además practicar el bien conocido.

ticia, por la que alguno se ordena á otro, como lo prueba el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 1). Por esta razon la vida activa se describe por las cosas que se ordenan á otro, no porque consiste solamente en ellas, sino porque en ellas consiste más principalmente.

Al 2.º que por los actos de todas las virtudes morales puede alguno dirigir al bien con su ejemplo á los prójimos; lo cual atribuye San Gregorio allí á la vida activa.

Al 3.º que así como la virtud, que se ordena al fin de otra virtud, pasa en cierto modo á su especie; así tambien, cuando alguno usa de las cosas que son de la vida activa, únicamente segun que disponen á la contemplacion, se comprenden bajo la vida contemplativa; mas en las que tienden á las obras de las virtudes morales, segun que son buenas en sí mismas, y no como disposiciones á la vida contemplativa, las virtudes morales pertenecen á la vida activa: aunque tambien pueda decirse que la vida activa es una disposicion á la vida contemplativa.

ARTÍCULO II. — La prudencia pertenece á la vida activa ?

1.º Parece que la prudencia no pertenece á la vida activa: porque, así como la vida contemplativa pertenece á la potencia cognoscitiva, así la activa á la potencia apetitiva; y, siendo así que la prudencia no pertenece á la potencia apetitiva, sino más bien á la cognitiva; síguese que la prudencia no pertenece á la vida activa.

2.º Dice San Gregorio (super Ezech. hom. 14) que « la vida activa, mientras » se ocupa en la obra, ve ménos »; por cuya razon se significa por Lia, que tenia los ojos legañosos. Mas la prudencia requiere ojos claros, para que el hombre juzgue rectamente sobre lo que ha de hacer. Luego parece que la prudencia no pertenece á la vida activa.

3.º La prudencia ocupa el medio entre las virtudes morales y las intelectuales. Mas así como las virtudes morales pertenecen á la vida activa, segun se ha dicho (a. 1), así las intelectuales á la contemplativa. Luego parece que la prudencia no pertenece á la vida activa ni á la

contemplativa, sino al género de vida intermedio, que distingue San Agustin (De civ. Dei, l. 19 c. 2 y 19) (1).

Por el contrario, el Filósofo (Ethic. l. 10, c. 8 ó 12) dice pertenecer la prudencia á la felicidad activa, á la que pertenecen las virtudes morales.

Conclusion. *El conocimiento de la prudencia propiamente dicha [1] pertenece directamente á la vida activa; aunque en su acepcion más lata por cualquier conocimiento humano [2] pertenece en parte á la contemplativa.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1, al 3, 1.ª-2.ª C. 18, a. 7), lo que se ordena á otra cosa como á su fin, principalmente en las cosas morales, es atraído á la especie de esto á que se ordena; como « el que fornicar por robar, más bien » se llama ladrón que fornicador », segun el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 2). Es evidente empero que el conocimiento de la prudencia se ordena á las operaciones de las virtudes morales, como á su fin; porque es la recta razon de lo que debe hacerse, segun se dice (Ethic. l. 6, c. 5): por lo cual tambien los fines de las virtudes morales son principios de la prudencia como dice el Filósofo en el mismo libro. Luego, así como se ha dicho a. 1, al 3), que las virtudes morales en el que las ordena al descanso de la contemplacion, pertenecen á la vida contemplativa; así *el conocimiento de la prudencia*, que se ordena por sí á las operaciones de las virtudes morales, *pertenece directamente á la vida activa, si se toma la prudencia en su sentido propio*, en el que de ella habla el Filósofo; pero en su acepcion más genérica, esto es, *segun que comprende cualquier conocimiento humano*, en este caso *la prudencia relativamente á alguna parte de sí misma pertenece á la vida contemplativa*, segun lo cual dice Tulio (De offic. l. 1; tit. *De quatuor virtutibus unde omnia officia manant*) que « se suele mirar como muy prudente y » sabio al que puede ver lo verdadero y » explicar la razon de ello con gran penetracion y rapidez ».

Al argumento 1.º dirémos que las operaciones morales se especifican por el fin, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 18, a. 4 y 6);

(1) V. la C. 179, a. 2, 2.º

y por esto á la vida contemplativa pertenece aquel conocimiento, que tiene el fin en el conocimiento mismo de la verdad; mas el conocimiento de la prudencia, que tiene más bien el fin en el acto de la potencia apetitiva, pertenece á la vida activa.

Al 2.º, que la ocupacion de las cosas exteriores hace que el hombre vea ménos en las cosas inteligibles, que están separadas de las sensibles en las que consisten las operaciones de la vida activa; y sin embargo la ocupacion exterior de la vida activa hace que el hombre vea más claro en el juicio de lo operable, lo cual pertenece á la prudencia, ya por la esperiencia, ya por la atencion del espíritu, puesto que « adonde te dirigieres » allí prevalece el ingenio », como dice Salustio (in Conjur. Catil. orat. Cæsaris).

Al 3.º, que se dice que la prudencia es el medio entre las virtudes intelectuales y morales relativamente á que en el sujeto conviene con las virtudes intelectuales, mientras que en la materia conviene totalmente con las morales. Pero aquel tercer género de vida es medio entre la vida activa y la contemplativa en cuanto á las cosas sobre que se ocupa, puesto que á veces se ocupa en la contemplacion de la verdad, y otras en las cosas exteriores.

ARTÍCULO III. — El enseñar es acto de la vida activa, ó de la contemplativa ?

1.º Parece que el enseñar no es acto de la vida activa, sino de la contemplativa: pues dice San Gregorio (super Ezech. hom. 5) que « los hombres perfectos hacen conocer á sus hermanos los bienes celestiales, que ellos han podido al ménos contemplar como en un espejo, y encienden sus corazones en el amor de la claridad íntima ». Pero esto pertenece á la enseñanza. Luego el enseñar es acto de la vida contemplativa.

2.º El acto y el hábito parecen reducirse al mismo género de vida; y el enseñar es acto de sabiduría, pues dice el Filósofo (Metaphys. c. 1) que « el signo del que sabe es poder enseñar ». Luego, perteneciendo la sabiduría ó la ciencia á la vida contemplativa, parece que tambien la enseñanza pertenece á la misma.

3.º Así como la contemplacion es acto de la vida contemplativa, lo es tambien la oracion; mas la oracion, por la cual uno ora en pro de otro, pertenece, no obstante, á la vida contemplativa. Luego parece pertenecer á la vida contemplativa el que alguno haga conocer á otro por la enseñanza la verdad meditada.

Por el contrario, dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 14): « la vida activa » consiste en dar pan al que tiene hambre y enseñar las palabras de la sabiduría al que las ignora ».

Conclusion. *La doctrina (ciencia ó acto de enseñar) es propia únicamente de la vida activa; mas como concepcion ó aprension interna de la verdad pertenece en parte á la activa y en parte á la contemplativa.*

Responderémos, que el acto de la enseñanza tiene dos objetos; pues la enseñanza tiene lugar por la palabra, y ésta es el signo que hace oír el concepto interior. Luego es objeto de la enseñanza lo que es materia ú objeto del concepto interior; y en cuanto á este objeto unas veces la enseñanza pertenece á la vida activa, y otras á la contemplativa: á la activa, cuando el hombre concibe interiormente alguna verdad, para por ella regirse en la accion exterior; y á la contemplativa, cuando el hombre concibe interiormente alguna verdad inteligible, en cuya consideracion y amor se deleita. Por esta razon dice San Agustin (in l. De verb. Domini, serm. 27, c. 1): « elijan para sí » la mejor parte, es decir, de la vida » contemplativa, dedíquense á la palabra, » suspiren por la dulzura de la doctrina, » ocúpense en la saludable ciencia »; donde dice manifestamente que la enseñanza pertenece á la vida contemplativa. El 2.º objeto de la enseñanza es *por parte de la palabra, que se pronuncia para ser oída*; y en este concepto el objeto de la enseñanza es el mismo que oye: así que *en cuanto á este objeto toda enseñanza (1) pertenece á la vida activa*; á la que pertenecen las acciones exteriores.

Al argumento 1.º dirémos, que aquel pasaje habla espresamente de la enseñanza en cuanto á la materia, segun que

(1) Como ocupacion esterna que es, ya se haga de palabra ó por escrito.

versa sobre la consideracion y amor de la verdad.

Al 2.º, que los hábitos y los actos tienen de comun el objeto; y por lo tanto aquel razonamiento procede manifiestamente de parte de la materia de la concepcion interior, pues en tanto compete al sabio ó docto el poder enseñar en cuanto puede espresar con palabras el concepto interior, para poder conducir á otro á entender la verdad.

Al 3.º, que el que ora en pro de otro nada obra acerca de aquel por quien pide, sino solo ante Dios, que es la verdad inteligible; pero el que enseña á otro, hace algo á la vista de él esteriormente. Luego no hay paridad entre ámbos.

ARTÍCULO IV. — *La vida activa subsiste despues de esta vida?*

1.º Parece que la vida activa subsiste despues de esta presente: pues á la vida activa pertenecen los actos de las virtudes morales, como se ha dicho (a. 1) y las virtudes morales permanecen despues de esta vida, como dice San Agustin (De Trinit., l. 14, c. 9). Luego parece que la vida activa subsiste despues de esta vida.

2.º El enseñar á otros pertenece á la vida activa, como se ha dicho (a. 3). Pero en la vida futura, en la que seremos semejantes á los ángeles, podrá existir la enseñanza; como tambien parece existir en los ángeles, de los cuales el uno ilumina al otro, le purifica y le perfecciona, lo cual se refiere á la asuncion (1) de la ciencia, como consta por San Dionisio (De cœl hier. c. 7). Luego parece que la vida activa subsiste despues de esta vida.

3.º Lo que es en sí más duradero, más parece que puede permanecer despues de esta vida; y la vida activa parece ser por sí más duradera, pues dice San Gregorio (super Ezech. hom. 5) que « podemos » permanecer fijos en la vida activa, » mientras que de ningun modo podemos » permanecer en la contemplativa con el » espíritu intensamente atento. » Luego mucha más puede permanecer la vida activa despues de esta vida que la contemplativa.

Por el contrario, dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 14) que « la vida activa » cesa con la vida presente, al paso que » la contemplativa comienza aquí, para » ser perfeccionada en la patria celestial. »

Conclusion. *La vida activa termina con los actos esternos, que en la futura ó cesarán del todo ó se refundirán en la contemplacion.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1), *la vida activa tiene su fin en los actos esteriores; los que si se refieren á la quietud de la contemplacion, pertenecen ya á la vida contemplativa; mas en la futura vida de los bienaventurados cesará la ocupacion de los actos esteriores; y si algunos actos esteriores existieren, se referirán al fin de la contemplacion; pues como dice San Agustin al fin (De civ. Dei), « allí estaremos descansados y verémos, amarémos y alabaremos »; y ántes en el mismo libro (ibid.) que « allí Dios será visto sin fin, amado » sin hastío y alabado sin fatiga; este » don, este afecto y este acto lo tendrán » todos. »*

Al argumento 1.º dirémos que, como se ha dicho (P. 1.ª C. 67, a. 1), las virtudes morales permanecerán, no segun los actos que tienen acerca de las cosas conducentes al fin, sino segun los actos tienen acerca del fin. Pero tales actos existen, segun que constituyen la quietud de la contemplacion que San Agustin significa en las palabras ya dichas por vacacion, lo cual debe entenderse no solo de los tumultos esteriores, sino tambien de la perturbacion interior de las pasiones.

Al 2.º que la vida contemplativa, segun se ha dicho (C. 180, a. 4), consiste principalmente en la contemplacion de Dios: y en cuanto á esto un ángel enseña á otro; puesto que, como se dice (Matth. 18, 10) de los ángeles de los niños, que son de un órden inferior, que *siempre ven la faz del Padre; así tambien en la vida futura ninguno de los hombres enseñará á otro sobre Dios, sino que todos le verémos tal como es, segun se dice (1 Joan, 3, 2). Y ésto es lo que se dice (Jerem, 31, 34), no enseñará en adelante hombre á su prójimo, diciendo conoce al Señor; porque todos me conocerán desde el más pequeño de ellos hasta el mayor. Pero*

(1) Participacion en ella ó acto de aprenderla.

sobre las cosas, que pertenecen á la dispensacion de los misterios de Dios, un ángel enseña á otro purificándole, iluminándole y perfeccionándole, y segun esto tienen algo de la vida activa, todo el tiempo que dura el mundo, por cuanto se dedican á regir á la criatura inferior; lo cual se significa por el hecho de que Jacob vió á los ángeles subir en escala, cosa que pertenece á la contemplacion, y bajar, lo cual pertenece á la accion. Mas, como dice San Gregorio (Moral. l. 2, c. 2), « no salen fuera de la vision » divina de tal modo, que sean privados » de los goces de la contemplacion interna. » Por esto no se distingue en ellos la vida activa de la contemplativa, como en nosotros, que somos impedidos de la contemplacion por las obras de la

vida activa. Pero no se nos promete la semejanza de los ángeles en cuanto al régimen de la criatura inferior, que no nos compete segun el órden de nuestra naturaleza, como compete á los ángeles, sino en cuanto á la vision de Dios.

Al 3.º que la duracion de la vida activa en el estado presente, que escede á la duracion de la vida contemplativa, no proviene de la propiedad de ambas vidas consideradas en sí, sino del defecto de nuestra naturaleza que hace que el peso de nuestro cuerpo nos aleje de la alteza de la contemplacion. Por esta razon San Gregorio añade en el mismo lugar que el « espíritu, repelido por su misma debilidad de tanta elevacion, vuelve á caer » en sí mismo. »

CUESTION CLXXXII.

Comparacion de la vida activa con la contemplativa.

1.ºCuál es mejor ó mas digna? 2.ºCuál es de mayor mérito? 3.ºLa vida contemplativa es impedida por la activa? 4.ºÓrden de una y otra.

ARTÍCULO I. — La vida activa es mejor que la contemplativa?

1.º Parece que la vida activa es mejor que la contemplativa: porque « lo que es » propio de los mejores parece ser más » honroso y mejor, segun el Filósofo (Topic. l. 3, c. 1, loc. 11); y pues la vida activa pertenece á los mayores, es decir, á los prelados que están constituidos en honor y potestad, por lo que dice San Agustin (De civ. Dei, l. 19, c. 19) que « dentro de la accion no debe ser » amado en esta vida el honor ó el poder; » parece por lo tanto que la vida activa es mejor que la contemplativa.

2.º En todos los hábitos y actos el mandar corresponde al más eminente, al modo que el militar como más principal

manda al fabricante de frenos. Pero á la vida activa pertenece el disponer y mandar sobre la contemplativa, como consta por lo que dice el Señor á Moisés (Exod. 19, 21) *desciende y requiere al pueblo, no sea caso que pretenda pasar los límites señalados para ver al Señor.* Luego la vida activa es mejor que la contemplativa.

3.º Nadie debe abstraerse de lo más elevado para aplicarse á cosas menores; pues dice el Apóstol (1 Cor. 12, 31) *aspirad pues á los mejores dones; y algunos hacen abstraccion del estado de la vida contemplativa y se ocupan en la vida activa, como se ve en los que son elevados á alguna prelación.* Luego parece que la activa es mejor que la contemplativa.

Por el contrario, dice el Señor (Luc. 10, 43), *María eligió la mejor parte, la cual no le será quitada*. Es así que por María se significa la vida contemplativa. Luego la vida contemplativa es más eminente que la activa.

Conclusion. *La vida contemplativa* [1] *es en absoluto mejor que la activa; si bien* [2] *accidentalmente y por razon de la actual necesidad es preferible en general esta segunda.*

Respondéremos, que nada impide que una cosa, que en sí es la más excelente, sea sin embargo inferior á otra bajo algun punto de vista; y así debe decirse que la *vida contemplativa es absolutamente mejor que la activa*, lo cual prueba el Filósofo (Ethic. 1, 10, c. 7 y 8) por ocho razones: 1.^a porque la vida contemplativa conviene al hombre segun lo que es mejor en él, es decir, segun el entendimiento y respecto de los propios objetos, esto es, de las cosas intelegibles; mientras que la vida activa se ocupa de las cosas exteriores, por cuya razon Raquel, por la cual se significa la vida contemplativa, se interpreta el principio de la vista mientras que la vida activa es significada por Lia, que era de ojos legañosos, como dice San Gregorio (Moral. 1. 6, c. 18); 2.^a porque la vida contemplativa puede ser más continua, aunque no en cuanto al sumo grado de contemplacion, como se ha dicho (C. 180, a. 8 al 2.^o; y C. 181, a. 4, al 3.^o); por lo que tambien María, símbolo de la vida contemplativa, se describe sentada continuamente á los piés del Señor; 3.^a porque es mayor la delectacion de la vida contemplativa que la de la activa, conforme á lo que dice San Agustín (lib. De verbis Domini, serm. 26, c. 2) que « Marta se turbaba, María » se refocilaba; » 4.^a porque en la vida contemplativa el hombre se basta más á sí, puesto que para ella necesita de menos cosas, por cuya razon se dice (Luc. 10, 41), *Marta, Marta, muy cuidadosa estás y en muchas cosas te fatigas*; 5.^a porque la vida contemplativa es más amada por sí, mientras que la vida activa se ordena á otra cosa; por lo que se dice (Ps. 26, 4), *una sola cosa he pedido al Señor, esta volveré á pedir, que more yo en la casa del Señor todos los dias de mi vida para ver el deleite del Señor*, 6.^a

porque la vida contemplativa consiste en cierta vacacion y descanso, segun aquello (Ps. 45, 11), *cesad y ver que yo soy Dios*; 7.^a porque la vida contemplativa tiene por objeto las cosas divinas, y la activa las humanas; por lo cual dice San Agustín (1. De verbis Dom. serm. 27, c. 2) *al principio era el Verbo*; hé ahí lo que María escuchaba, y *el Verbo se hizo carne*, hé aquí á quien Marta servia; 8.^a porque la vida contemplativa es conforme á lo que es más propio del hombre, esto es, segun el entendimiento; al paso que en las operaciones de la vida activa toman parte tambien las potencias inferiores, que son comunes á nosotros y á los brutos; y así (Ps. 35, 8) despues de haber dicho, *á los hombres y á las bestias salvarás Señor*, añade lo que es especial á los hombres *en tu lumbre veremos la lumbre*; el Señor añade una 9.^a razon (Luc. 10, 43), cuando dice *María eligió la mejor parte, la cual no la será quitada*; esponiendo lo cual dice San Agustín (1. De verbis Domini, ibid), « no » tu la mala, sino aquella la mejor: oye » porqué es la mejor; porque no le será » quitada; tú empero serás algun día des- » cargada del peso de la necesidad: la » dulzura de la verdad es eterna. » Sin embargo *secundum quid* y en algun caso es preferible *elegir la vida activa á causa de la necesidad de la vida presente*; como tambien dice el Filósofo (Top. 1. 3, c. 2, loc. 40) que « vale más filosofar que en- » riquecerse, pero para el que padece necesidad es mejor enriquecerse. »

Al argumento 1.^o dirémos, que á los prelados no solo pertenece la vida activa, sino que tambien deben ser excelentes en la vida contemplativa; por cuya razon dice San Gregorio (*in Pastoralí*, p. 2, c. 1): « sea el prelado el principal en la accion » entregado más que los otros á la con- » templacion. »

Al 2.^o que la vida contemplativa consiste en cierta libertad de ánimo; pues dice San Gregorio (super Ezech. hom 3) que « la vida contemplativa pasa á cierta » libertad de espíritu, no meditando las » cosas temporales sino las eternas; » y Boecio dice (De consolatione, l. 5 prosá 2) « es necesario que las almas humanas » sean más libres, cuando se conservan » en la contemplacion del espíritu divino; »

» pero ménos, cuando descienden á los » cuerpos. » Por esta razon es evidente que la vida activa no impera directamente á la vida contemplativa, sino que disponiendo á la vida contemplativa, prescribe ciertas obras de la vida activa, en lo cual más sirve á la vida contemplativa, que la domina; y esto es lo que dice San Gregorio (sup. Ezech. ibid.) que « la vida » activa se llama esclavitud, y la contem- » plativa libertad. »

Al 3.º que para las obras de la vida activa á veces alguno se aparta de la contemplacion á causa de alguna necesidad de la vida presente, pero no de modo que se vea obligado á abandonar totalmente la contemplacion; por lo cual dice San Agustín (De civ. Dei, l, 19, c. 19): « el » amor de la verdad busca un santo repo- » so; la caridad sesacrifica á las obras de » justicia, que acepta, es decir, á las obras » de la vida activa, cuya carga si nadie » la impone, debemos consagrarnos al es- » tudio y á la contemplacion de la verdad; » pero, si se impone, debe aceptarse por » necesidad de la caridad: pero ni áun en » tal caso se ha de abandonar del todo la » delectacion de la verdad, no sea sus- » traída aquella suavidad y oprima esta » necesidad. » Así pues es evidente que, cuando uno es llamado de la vida contemplativa á la activa, esto no se hace á manera de sustraccion, sino de adicion (1).

ARTÍCULO II. — La vida activa es de mayor mérito que la contemplativa?

1.º Parece que la vida activa es de mayor mérito que la contemplativa; pues se dice mérito por relacion á la recompensa, y la recompensa es debida al trabajo, segun aquello (I Cor. 3, 8), *Cada uno recibirá su propio galardón segun su trabajo*; pero á la vida activa se atribuye al trabajo, á la contemplativa el descanso, que dice San Gregorio (super Ezech. hom. 14): « todo el que se con- » vierte á Dios, es necesario que ante todo » sufra las fatigas, esto es, reciba á Lia, » para descansar luego en los brazos de

» Raquel para ver el principio. » Luego la vida activa es más meritoria que la vida contemplativa.

2.º La vida contemplativa es cierta incoacion de la felicidad futura; por lo que sobre aquello (Joan ult.) *sic eum volo manere donec veniam*, dice San Agustín (Tract. 124), « puede decirse esto » más abiertamente: sígame la accion per- » fecta informada con el ejemplo de mi » pasion, pero subsista la contemplacion » comenzada, hasta que yo venga, y quan- » do viniere será perfeccionada, » y San Gregorio dice (sup. Ezech. ibid.) que « la vida contemplativa comienza aquí, » para ser perfeccionada en la patria ce- » lestial. » Pero en aquella futura vida no tendra lugar el estado de merecer, sino el de la recompensa por los méritos. Luego la vida contemplativa parece que tiene ménos razon de mérito que la vida activa, pero tiene más razon de premio.

3.º Dice San Gregorio (sup. Ezech., colígese de la hom. 12), que « ningun sa- » crificio es más grato á Dios que el celo » de las almas; » y por el celo de las almas se entrega alguno á las ocupaciones de la vida activa. Luego parece que la vida contemplativa no es más meritoria que la activa.

Por el contrario, dice San Gregorio (Moral. l. 6, c. 18): « grandes son los mé- » ritos de la vida activa, pero son mejo- » res los de la contemplativa » (2):

Conclusion. *La vida contemplativa [1] es de suyo más meritoria que la activa, si bien [2] puede alguno merecer más en las obras de la activa, ya por su mayor amor á Dios, ya por privarse de las dulzuras de la contemplacion en interes de su gloria.*

Responderémos, que el principio de merecer es la caridad, como se ha dicho (1.ª, 2.ª C. ult. a. 4): así que, consistiendo la caridad en el amor de Dios y del prógimo, como se ha dicho (C. 25, a. 1), el amar á Dios es en sí más meritorio que el amar al prógimo, como consta de lo dicho (C. 27, a. 8); y por esto aquello que pertenece más directamente al amor de Dios, es más meritorio por su género

(1) Consagrándose por el mismo hecho á los ejercicios de la vida activa sin perjuicio de continuar dedicándose á la contemplacion.

(2) No censurando las afanosas atenciones de Marta, sino

elogiando indirectamente su solícita actividad, aunque poniéndola á la tranquila contemplacion de su hermana María.

que lo que pertenece directamente al amor del prójimo por Dios. Mas la vida contemplativa pertenece directa é inmediatamente al amor de Dios, pues dice San Agustín (De civ. Dei l. 19, c. 19) que «el amor de la verdad, es decir, de la verdad divina, que es el objeto principal de la vida contemplativa, como lo hemos visto (C. 181, a. 4, al 2.º) busca el santo reposo que es el de la vida contemplativa;» en tanto que la vida activa se ordena más directamente al amor del prójimo, puesto que *está afanada de continuo en las faenas de la casa*, según se dice (Luc. 10); y de consiguiente por su género la vida contemplativa es más meritoria que la activa; que es lo que expresa San Gregorio al decir (sup. Ezech. hom. 3): «la vida contemplativa es más meritoria que la activa, puesto que ésta trabaja en el uso de la obra presente, en el que es necesario ayudar á los prójimos, al paso que aquella gusta interiormente del reposo futuro,» esto es, de la contemplación de Dios. Sin embargo puede suceder que alguno merezca más en las obras de la vida activa que otro en las de la contemplativa; por ejemplo, si por su grande amor divino, para que se cumpla su voluntad y para su gloria, soporta á veces el separarse durante algún tiempo de la dulzura de la contemplación divina, como decía el Apóstol (Rom. 9, 3), *descaba yo mismo ser anatema de Cristo, por amor de mis hermanos*, lo cual esponiendo San Crisóstomo (De compunctione, l. 1, c. 7) dice: «el amor de Cristo había inundado toda su alma de tal modo que hasta lo que ante todo le era más amable, el estar con Cristo, eso mismo lo abandonaba, siempre que así agradase más á Cristo.»

Al argumento 1.º diremos, que el trabajo exterior obra para el aumento de la recompensa accidental: pero el aumento del mérito por relación á la recompensa esencial consiste principalmente en la caridad, de la que es cierto signo el trabajo exterior tolerado por Cristo; pero lo es mucho más espeso el que alguno, dejando todas las cosas que pertenecen á esta vida, encuentre deleite en dedicarse solamente á la contemplación divina.

Al 2.º que en el estado de la felicidad futura el hombre llega á lo perfecto, y

por lo tanto no queda lugar de adelantar por el mérito; y sino obstante lo hubiera, sería más eficaz el mérito á causa de la mayor caridad. Pero la contemplación de la vida presente está acompañada de cierta imperfección y aún es susceptible de progresar: por consiguiente no destruye la razón de merecer, sino que produce un aumento de mérito á causa del mayor ejercicio de la caridad divina.

Al 3.º que se ofrece espiritualmente á Dios un sacrificio, cuando se le exhibe alguna cosa; y entre todos los bienes del hombre Dios acepta principalmente el bien del alma humana, para que este le sea ofrecido en sacrificio. Mas debe uno ofrecer á Dios primeramente su alma, según aquello Ecl. 30, 24), *tú que agradas á Dios, apiádate de tu alma*; 2.º las almas de otros, según estas palabras (Apost. ult. 17), *el que lo oye, diga ven*. Pero cuanto más de cerca une el hombre á Dios su alma ó la de otro tanto más acepto á Dios es el sacrificio; por consiguiente más grato es á Dios el que uno aplique su alma y la de otros á la contemplación que á la acción (1). Luego por lo que se dice que «ningun sacrificio es más acepto á Dios que el celo de las almas,» no se prefiere el mérito de la vida activa al mérito de la vida contemplativa, sino que se manifiesta que es más meritorio si alguno ofrece á Dios su alma y la de otros, que cualesquiera otros dones exteriores.

ARTÍCULO III. — La vida contemplativa es impedida por la vida activa?

1.º Parece que la vida contemplativa es impedida por la vida activa: pues para la vida contemplativa es necesaria cierta cesación del espíritu, según aquello (Ps. 45, 11), *cesad y oid, que yo soy Dios*; pero la vida activa tiene inquietud, según aquello (Luc. 10, 41), *Marta, Marta, muy cuidadosa estás y en muchas casas te fatigas*. Luego la vida activa impide la contemplativa.

2.º Requiere para la vida contemplativa la claridad de la visión; y la vida activa impide la claridad de la visión,

(1) Merece consultarse sobre esto el interesante opúsculo del mismo Santo Tomás titulado *De perfectione vite spiritualis*, c. 23.

pues dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 14) que « *Lia es legañosa y fecunda,* » puesto que la vida activa, cuando se » ocupa de una obra, ve ménos. » Luego la vida activa impide la contemplativa.

3.º Uno de los contrarios es impedido por el otro ; y la vida activa y la contemplativa parecen tener contrariedad entre sí, puesto que la vida activa se ocupa en muchas cosas, y la contemplativa en contemplar sólo, por lo que se distinguen por oposicion. Luego parece que la vida contemplativa es impedida por la activa.

Por el contrario, dice San Gregorio (Moral. l. 6. c. 17), « los que deséan con- » servir la ciudadela de la contemplacion, » ejercítense ántes en el campo de las buenas obras. »

Conclusion. *La vida activa [1] por su ocupacion en obras exteriores impide en algo la contemplativa ; más [2] contribuye á fomentarla como moderadora de las pasiones internas.*

Responderémos, que la vida activa puede considerarse de dos modos : 1.º en cuanto al estudio mismo y ejercicio de las acciones exteriores ; y de esta manera es evidente que la vida activa impide á la contemplativa, en cuanto es imposible que alguno se ocupe á la vez en las acciones exteriores y se dedique á la contemplacion divina ; 2.º puede considerarse la vida activa en cuanto arregla y ordena las pasiones interiores del alma ; y en tal concepto la vida activa ayuda á la contemplacion, la cual se impide por el desórden de las pasiones interiores. Por esta razon dice San Gregorio (Moral. l. 6. ibid.): « cuando algunos desean rete- » ner la ciudadela de la contemplacion, » ejercítense ántes en el campo de las buenas obras, á fin de que sepan con cuidado, si ya no irrogan mal alguno á los » prójimos ; si sufren con igualdad de » ánimo los que el prójimo les ha inferido, » si no se deja llevar el alma de la alegría por las cosas temporales, si la pérdida de estas no las hiere de una tris- » teza excesiva ; y ademas mediten si, al » reconcentrarse en sí mismos para re- » flexionar sobre las cosas espirituales, » no llevan consigo sombras (1) de las

» cosas corporales, ó si desechan las que » acaso lleven con la mano de la discre- » cion. » Luego el ejercicio de la vida activa contribuye á la contemplativa, calmando las pasiones interiores, de las que provienen las imágenes, por las que se impide la contemplacion.

De esto se desprende la contestacion á los argumentos ; porque aquellos razonamientos proceden en cuanto á la ocupacion misma de los actos exteriores ; más no en cuanto al efecto, que es la moderacion de las pasiones.

ARTÍCULO IV. — *La vida activa es antes que la contemplativa ?*

1.º Parece que la vida activa no es anterior (2) á la contemplativa ; por que la vida contemplativa pertenece directamente al amor de Dios (3), y la activa al amor del prójimo ; y, como el amor de Dios precede al amor del prójimo, en cuanto el prójimo es amado á causa de Dios, parece por consiguiente que tambien la vida contemplativa es ántes que la activa.

2.º Dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 14) : « debe saberse que, así como » el buen orden de vivir consiste en diri- » girse de la vida activa á la contempla- » tiva, así por lo comun el espíritu vuelve » útilmente de la vida contemplativa á la » activa. » Luego la vida activa no es absolutamente anterior á la vida contemplativa.

3.º Las cosas que competen á varios, no parecen coordinadas por necesidad ; mas la vida activa y la contemplativa convienen á diferentes sujetos, pues dice San Gregorio (Moral. l. 6, c. 17) : « muchas veces los que podían sosegados » contemplar á Dios, cayeron oprimidos » por las ocupaciones ; y muchas los que » vivieran bien ocupados en las cosas humanas, han perecido bajo la espada de » su reposo mismo. » Luego la vida activa no es ántes que la contemplativa.

Por el contrario, dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 3) : « la vida activa es » ántes en tiempo que la contemplativa » puesto que por la buena obra se tiende » á la contemplacion. »

(1) V. la C. 180, a 5, 2.º

(2) Con anterioridad de tiempo ó precediéndola.

(3) En el cual no obstante se incluye y refunde el del pró-

jimo, lo cual hasta al actual propósito para contestar á este argumento 1.º

Conclusion. *La vida contemplativa tiene prioridad respecto de la activa [1] por su naturaleza y en cuanto la promueve y dirige, siendo propia de los primeros y mejores; pero posterior [2] en orden de generacion y comparando lo peculiar con lo comun.*

Responderémos, que algo se dice ser anterior de dos modos: 1.º *segun su naturaleza, y de este modo la vida contemplativa es ántes que la activa, en cuanto se ocupa en cosas más elevadas y mejores por lo que mueve y dirige también á la vida activa; pues la razon superior, que se entrega á la contemplacion, es á la inferior, que se consagra á la accion, lo que el hombre es á la mujer, á quien debe dirigir el varon, como lo dice San Agustin (De Trinit. l. 12, c. 12).* 2.º Algo es ántes por relacion á nosotros, es decir, que es lo primero *segun el orden de la generacion (1), y de este modo la vida activa es ántes que la contemplativa, porque dispone á esta, como consta de lo dicho (C. 181, ú 1, al 3.º); puesto que en el orden de la generacion la disposicion precede á la forma, que es anterior absolutamente y segun su naturaleza.*

Al argumento 1.º diremos que la vida contemplativa no se ordena á cualquiera amor de Dios, sino al perfecto; mientras que la vida activa es necesaria á cualquiera amor del prójimo; por cuya razon dice San Gregorio (sup. Ezech. *ibid.*): «sin la vida contemplativa pueden entrar en el cielo los que no descuidan practicar las buenas obras, que pueden hacer; pero no pueden entrar sin la activa, si descuidan hacer las buenas obras que pueden.» Por lo que tambien se ve que la vida activa precede á la contemplativa, como lo que es comun á todos precede en el orden de la generacion á lo que es propio de los perfectos.

(1) Entendiéndose por inclinacion ó incoacion, pues la naturaleza procede siempre de lo imperfecto á lo más perfecto en el desarrollo progresivo de sus efectos; ó, lo que es lo

Al 2.º que de la vida activa se procede á la vida contemplativa segun el orden de la generacion; pero de la vida contemplativa se vuelve á la activa por vía de direccion, es decir, para que la vida activa sea dirigida por medio de la contemplacion; como tambien se adquiere por las operaciones el hábito, y por el hábito adquirido obra alguno más perfectamente como se dice (Ethic. l. 2, c. 1, 2 y 4).

Al 3.º que los que son inclinados á las pasiones por consecuencia de su impetuosidad para la accion, son absolutamente más aptos para la vida activa á causa de la inquietud de su espíritu. Por esta razon dice San Gregorio (Moral. l. 6, c. 17) que «hay algunos tan turbulentos, que, si les llega á faltar el trabajo, trabajan más gravemente; porque soportan tanto ménos la agitacion tumultuosa de su alma, cuanta más libertad tienen para entregarse á sus pensamientos: pero otros tienen naturalmente pureza y calma de ánimo, por lo que son aptos para la contemplacion; los cuales si se consagran totalmente á las acciones, tendrán que sufrir un daño.» Así que San Gregorio (Moral. 6. *ibid.*) dice que «entre los hombres hay algunos de espíritus tan ociosos, que, si les es preciso trabajar, sucumben al principio de sus trabajos.» Pero, como el mismo añade despues (*ibid.*) muchas veces el amor escita á trabajar á los espíritus perezosos y el temor obliga á la contemplacion á los turbulentos.» Así los que son más aptos para la vida activa pueden prepararse por el ejercicio de esta á la contemplativa; y los que por el contrario son más aptos para la contemplativa pueden someterse á los ejercicios de la vida activa, para hacerse por esto más dispuestos á la contemplacion.

mismo, orden de generacion aquí viene á ser sinónimo de orden cronológico ó de tiempo, y aun (si se quiere) orden natural.

CUESTION CLXXXIII.

Oficios y de varios estados de los hombres en general.

Procederemos á considerar ahora la diversidad de los estados y oficios humanos : 1.º Los oficios y estados de los hombres en general , y 2.º Del estado de los perfectos en especial.

Sobre lo primero, estudiaremos cuatro puntos : 1.º Qué es lo que produce estado en los hombres? — 2.º Debe haber en los hombres diversos estados ó diversos oficios? — 3.º Diferencia de oficios.—4.º Diferencia de estados.

ARTÍCULO I.—¿El estado implica en su razon la condicion de la libertad ó de la esclavitud?

1.º Parece que el estado no importa en su razon la condicion de libertad ó de esclavitud : porque *estado* viene de (*stare*) estar derecho ; y se dice que alguno está derecho en razon de la rectitud ; por lo cual se dice (Ezech. 2, 1), *hijo del hombre, tente sobre tus piés* ; y San Gregorio dice (Moral. l. 7, c. 17), « pierden todo » estado de rectitud los que se deslizan » por palabras dañosas. » Mas el hombre adquiere la rectitud espiritual, sometiendo su voluntad á Dios, segun lo cual, sobre aquello (Ps. 32, *rectos dece collandatio*) dice la Glosa (ord. August.) « rectos son » los que dirigen su corazon segun la voluntad de Dios. » Luego parece que solo la obediencia de los mandatos divinos basta para la razon de un estado.

2.º La palabra estado parece importar inmovilidad segun aquello (1 Cor. 15, 58), *permaneced estables é inmóviles*; por lo que dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 21) : « es una piedra cuadrada y como dotado de estabilidad por todos lados el que no cae por cambio » alguno de lado » : y, como la virtud es la que hace obrar de una manera inmu-

table (1), segun se lee (Ethic. l. 2, c. 3 ó 4); parece por consiguiente que alguno consigue su estado por toda operacion virtuosa.

3.º La palabra *estado* parece referirse á cierta altura ; porque el estar uno en pié proviene del hecho mismo de incorporarse alzándose ; y por los diversos oficios se constituye uno en mayor elevacion que otro : de la misma manera tambien los diversos grados y órdenes constituyen á los hombres en cierta diferente altura. Luego sola la diversidad de los grados, vel órdenes ú oficios basta para diversificar el estado.

Por el contrario, dicese (Decr. 2, q. 6, c. 40) : « si alguna vez fuere alguno » interpelado en causa capital ó en causa » de estado, no debe obrar por medio de » procuradores (2) sino por sí mismo » ; donde por causa de estado se entiende lo perteneciente á la libertad (3). Luego parece que no varía el estado del hombre sino lo que pertenece á la libertad ó á la esclavitud.

Conclusion. *El concepto de estado propiamente entraña la condicion de libertad ó esclavitud, lo mismo en lo espiritual que en lo civil.*

Responderémos, que estado hablando con propiedad, significa cierta diferencia

(1) Donde el Filósofo asigna tres condiciones necesarias á la virtud : *ut sciens, ut eligens et immobiliter operetur*, « conocimiento, libre eleccion y constancia ó perseverancia en el obrar ».

(2) Solo en la edicion áurea hallamos *exploratores* (Investigadores) en lugar de *procuratores*, que unánimemente se lee

en las demas.

(3) « O á la esclavitud », adiccionan aqui casi todas las ediciones, aunque no constan espresamente ni en el texto ni en la Glosa de la Decretal citada, tomándolas de la comun costumbre en el Derecho así civil como canónico.

de posicion, segun la que algo se dispone de conformidad con el modo de su naturaleza como en cierta inmovilidad; por ser natural al hombre tener la cabeza elevada, fijar los pies en la tierra y disponer en el órden conveniente todos los demas miembros intermedios, lo que no sucede en verdad cuando el hombre está echado ó sentado ó recostado, y sí solo cuando permanece en pie, como tampoco se dice que está cuando se mueve, sino cuando se halla quieto. De ahí es que tambien en las mismas acciones humanas se dice tener el negocio algun estado segun el órden de la propia disposicion con cierta inmovilidad ó quietud: por consiguiente entre los hombres no constituye estado lo que cambia fácilmente con relacion á ellos y que les es estrínseco, como el ser uno rico ó pobre, constituido en dignidad ó plebeyo ó alguna otra situacion parecida. Por esta razon se dice tambien en el derecho civil (lib. *Cassius* y sig., ff. *De renatosibus*) que « se priva » más bien de una dignidad que del estado á aquel, á quien se escluye del « senado »; y solo parece afectar al estado del hombre lo que respecta á su obligacion personal, es decir, segun que uno es (*sui juris vel alieni*) libre ó dependiente de otro, y esto no por alguna causa leve ó de fácil mutacion, sino por algo permanente, que es lo que implica el concepto de libertad ó esclavitud. Por consiguiente, *el estado pertenece propiamente á la libertad ó á la esclavitud tanto en lo espiritual como en lo civil.*

Al argumento 1.º dirémos, que la rectitud considerada como tal no pertenece á la razon de estado, sino solo en cuanto es connatural al hombre con la adición de cierto reposo: así es que en los otros animales no se requiere la rectitud para decir que están como tampoco se dice de los hombres, por recta que sea su posicion ó actitud, si no están en quietud (1).

Al 2.º que la inmovilidad no basta para la esencia del estado (2); porque en

quietud se halla el que está sentado ó echado, sin embargo no se dice que está (*en pie derecho*).

Al 3.º que el oficio se dice por comparacion al acto (3), mientras que el grado segun el órden de superioridad ó inferioridad; mas para el estado se requiere la inmovilidad en lo concerniente á la condicion de la persona.

ARTÍCULO II.—Debe haber en la Iglesia diversidad de oficios ó estados? (4)

1.º Parece que en la Iglesia no debe haber diversidad de oficios ó estados; porque la diversidad repugna á la unidad; y los fieles son llamados á la unidad de Cristo, segun aquello (Joan. 17, 22), *para que sean una sola cosa en nosotros, como tambien nosotros somos una cosa misma.* Luego en la Iglesia no debe haber diversidad de oficios ó estados.

2.º La naturaleza no hace por muchos (*medios*) lo que puede hacer por uno solo; y la operacion de la gracia es mucho más ordenada que la operacion de la naturaleza: sería pues más conveniente que las cosas, que pertenecen á los actos de la gracia, fueran administradas por los mismos hombres, de manera que no hubiera en la Iglesia diversidad de oficios y estados.

3.º El bien de la Iglesia parece consistir principalmente en la paz, segun aquellos (Ps. 147, 3), *que puso por tus términos la paz*, y (II Cor. ult. 11) se dice, *tened paz, y el Dios de la paz y de la caridad será con vosotros.* Pero la diversidad impide la paz, la cual parece ser causada por la semejanza, segun aquello (Eccli. 13, 19), *todo animal ama á su semejante*; y el Filósofo dice (Politic. I. 5, c. 4) que « la menor diferencia » produce disensiones en una ciudad. Luego parece que no es conveniente haya en la Iglesia diversidad de estados y oficios.

Por el contrario, dícese (Ps. 44) en alabanza de la Iglesia que está *revestida*

(1) Con cierta inmovilidad ó en condiciones de permanencia.

(2) Pues debe acompañar á la rectitud esencial á la naturaleza humana.

(3) Á las operaciones ó ejercicios, que desempeña el que lo tiene ó practica, en beneficio ó utilidad de otros; lo cual constituye una condicion personal transitoria y muy accidental, como lo es asimismo por lo comun el grado de supe-

rioridad en quien la ejerce, y que ratificado (digámoslo así) ó perpetuado por el carácter de estabilidad ó inmovilidad pasa á erigirse en estado, cual se verifica en el episcopado, pues el obispo nunca deja ya de serlo.

(4) Téngase presente la definicion del Concilio Tridentino (ses. 23, can. 6): « si alguien dijere no haber en la Iglesia » católica por divina institucion una jerarquia, que consta de » obispos, presbiteros y ministros; sea anatema ».

de variedad á la redonda; por lo que la Glosa (ord. Cassiod. sup. illud., *circumdanda varietate*) dice que « la Reina esto » es, la Iglesia se adorna con la doctrina » de los apóstoles y la confesion de los » mártires y la pureza de las vírgenes y » con el llanto de los penitentes. »

Conclusion. *Hay en la Iglesia diversidad de estados y oficios para su perfeccion, necesidad de accion y ornato.*

Responderémos que la *diversidad de estados y oficios en la Iglesia se refiere á tres cosas*: 1.^a *á la perfeccion de la misma Iglesia*; pues, así como la perfeccion en el órden de las cosas naturales, que se encuentra en Dios de una manera simple y uniforme, no puede encontrarse en la universidad de las criaturas sino de una manera disforme y multiplicadamente: así tambien la plenitud de la gracia, que se reune en Cristo como cabeza, redunda diversamente en sus miembros, para que el cuerpo de la Iglesia sea perfecto; y esto es lo que dice San Pablo (Ephes. 4. 11): *él mismo dió á unos ciertamente Apóstoles, y otros profetas y á otros Evangelistas, y á otros Pastores y Doctores para la consumacion de los Santos*; 2.^a *á la necesidad de las acciones*, que son necesarias en la Iglesia, porque es preciso que se empleen hombres diferentes para acciones diferentes, á fin de que todo se haga más prontamente y sin confusion, conforme á lo que dice San Pablo (Rom. 12, 4), *á la manera que en cuerpo tenemos muchos miembros, mas todos los miembros no tienen una misma operacion, así muchos somos un solo cuerpo en Cristo*; 3.^a *á la dignidad y belleza de la Iglesia*, la cual consiste en cierto órden; por cuya razon se dice (III Reg. 10, 5), *que, viendo la Rusia de Sabá toda la sabiduría de Salomon y las habitaciones de sus criados y las varias clases de los ministros, estaba como fuera de sí*. Por esto tambien dice el Apóstol (II Tim. 2, 20), *que en una casa grande no solo hay vasos de oro y de plata sino tambien de madera y de barro*.

Al argumento 1.^o diremos, que la diversidad de los oficios y estados no impide la unidad de la Iglesia, que se perfecciona por la unidad de la fe y de la caridad y del socorro mutuo, segun estas palabras (Ephes. 4, 16), *por el cual*

todo el cuerpo está coligado (por la fe) y unido (por la caridad) por toda coyuntura por donde se le suministra el alimento, esto es, sirviendo uno sirve á otro.

Al 2.^o que, así como la naturaleza no produce por muchos (medios) lo que puede producir por uno solo, de la misma manera no coarta á uno aquello para lo cual se requieren muchas cosas, segun San Pablo (I Cor. 12, 17), *si todo el cuerpo fuese ojo ¿dónde estaría el oído?* Por esta razon tambien en la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, fue preciso diversificar los miembros segun los diversos oficios, estados y grados.

Al 3.^o que, así como en el cuerpo natural se contienen diferentes miembros en unidad por la virtud del espíritu que los vivifica, del que faltando se separan los miembros del cuerpo; así tambien en el cuerpo de la Iglesia se conserva la paz de los diversos miembros por virtud del Espíritu Santo, que vivifica el cuerpo de la Iglesia, como se ve (Jouan. 6). Por esto dice el Apóstol (Ephes. 4, 3), *solicitos en guardar la unidad del espíritu en vínculo de paz*. Pero alguno se separa de esta unidad del espíritu, cuando busca lo que le es propio; como en una ciudad se destruye la paz, por buscar cada ciudadano lo suyo. De otra manera por la distincion de los oficios y de los estados se conserva más tanto la paz espiritual como la social; puesto que por ellos son en mayor número los que se entregan á los actos públicos. Por esta razon tambien dice el Apóstol (I Cor. 12, 24) que *Dios nos atemperó (1) de modo que no haya disension en el cuerpo sino que todos los miembros conspiran entre sí á ayudarse los unos á los otros*.

ARTÍCULO III. — Los oficios se distinguen por los actos ?

1.^o Parece que los oficios no se distinguen por los actos: porque son infinitas las diferencias de los actos humanos tanto en lo espiritual como en lo temporal; y no puede haber una distincion cierta de cosas infinitas. Luego no se puede distinguir de una manera cierta los oficios humanos por la diversidad de los actos.

(1) En algunos manuscritos se omite nos, y el texto de la Vulgata dice: *Deus temperavit corpus et cui decrat...*

2.º La vida activa y la vida contemplativa se distinguen por los actos, como se ha dicho (C. 179, a. 1). Pero parece ser una la distincion de los oficios y otra la distincion de las vidas. Luego los oficios no se distinguen por los actos.

3.º Parece que hasta las órdenes eclesiásticas, los estados y los grados se distinguen por los actos. Luego, si los oficios se distinguen por los actos, parece seguirse ser la misma la distincion de los oficios, grados y estados. Mas esto es falso, puesto que se dividen diversamente en sus respectivas partes. Luego no parece que los oficios se distinguen por los actos.

Por el contrario, San Isidoro (Etym. l. 6, c. 18) dice que « la palabra *oficio* » viene del verbo *efficere* (hacer), como « *efficium* ; y que por elegancia se ha » cambiado la primera letra : y, pues el hacer pertenece á la accion, los oficios se distinguen por los actos.

Conclusion. *Triple es la diversidad de los miembros de la Iglesia por estados oficios y grados* (1).

Responderémos que, como se ha dicho (a. 2), *la diversidad en los miembros de la Iglesia se ordena á tres cosas : á la perfeccion, accion y decoro*, y segun ellas puede considerarse una triple distincion de la diversidad de los fieles : 1.ª respecto á la perfeccion, y segun esto se considera la *diferencia de los estados* (2), en cuanto unos son más perfectos que otros ; 2.ª por la accion, y esta es la *distincion de los oficios* ; pues se dice que estan en diversos oficios los que estan destinados á diversas acciones ; y la 3.ª por relacion al orden de la belleza eclesiástica ; y segun esto se considera la *diferencia de grados*, esto es, segun que alguno es superior á otro en el mismo estado ú oficio. Por esta razon se dice tambien (Ps. 47, 3) segun otra letra (70 Interpr.), *conocido será Dios en los grados de ella* (3).

Al argumento 1.º dirémos, que la diversidad material de los actos humanos

es infinita ; y segun esta no se distinguen los oficios sino segun la diversidad formal, que se considera por las diversas especies de los actos, segun la cual los actos del hombre no son infinitos.

Al 2.º que se dice vida en sentido absoluto ; y por lo tanto la diversidad de vidas es considerada por los diversos actos que convienen al hombre segun él mismo ; pero la eficiencia, de la que se deriva la palabra oficio, como se ha dicho (arg. *Por el contrario*), implica una accion, que tiende á otra cosa, como se dice (Metaph. l. 9, t. 16). Por lo tanto los oficios se distinguen propiamente por los actos que se refieren á otros ; como se dice que tiene oficio el doctor, el juez y así de los demas. Por esto dice San Isidoro (ibid.) que « oficio es que cada » uno haga las cosas que á ninguno per- » judiquen, sino que aprovechan á todos. »

Al 3.º que la diversidad de los estados, oficios y grados se considera bajo diversos puntos de vista, como se ha dicho (a. 2, al 3.º). Sucede sin embargo que estas tres cosas se encuentran en el mismo individuo, como cuando uno es destinado á algun acto más elevado tiene simultáneamente por ello un oficio, un grado y ademas cierto estado de perfeccion, que supone la sublimidad de su acto, como se ve en el obispo. Pero los órdenes eclesiásticos se distinguen especialmente segun los diversos oficios, porque dice San Isidoro (Etym. l. 5, ibid.) : « hay muchos » géneros de oficios, pero el principal es » el que tiene por objeto las cosas sagradas y divinas ».

ARTÍCULO IV. — *¿ La diferencia de los estados se considera segun los incipientes, proficientes y perfectos ?* (4)

1.º Parece que la diferencia de los estados no se considera segun los que comienzan, los que progresan y los perfectos ; porque de diversos géneros las diferencias son tambien diversas en especie (5) ; y, como se ha dicho (C. 24,

(1) En conformidad con la conclusion del a. 2.

(2) Que se reducen á éstos tres : sacerdotal ó episcopal, religioso ó monacal y conyugal ó matrimonial.

(3) La Vulgata pone *domibus* en lugar de *gradibus* ; si bien San Jerónimo lo interpreta por casas construidas á modo de torres ó alcázaras, que en efecto suelen constar de diversos cuerpos ó pisos, como tambien aún las casas entre nosotros.

(4) Asignante así el principio, medio y fin ó término de la perfeccion.

(5) En algunas ediciones antiguas en lugar de *et specie differentia* se lee *et species et differentia*, que de ningun modo es admisible segun Nicolai atendida la regla comun antepredicamental.

a. 9) al tratar de la caridad, los grados de esta se dividen segun la diferencia del principio, el progreso y la perfeccion. Luego parece que segun esto no debe ser considerada la diferencia de los estados.

2.º El estado, como se ha dicho (a. 1) se refiere á la condicion de la esclavitud ó de la libertad; á la que no parece pertenecer la predicha diferencia, de los que comienzan, prosiguen y son perfectos. Luego los estados se dividen inconvenientemente por estos tres grados.

3.º Los incipientes, proficientes y perfectos parecen distinguirse por el más y el ménos, lo cual parece pertenecer más bien á la razon del grado. Pero la division de los grados y de los estados es otra, como se ha dicho (a. 2 y 3). Luego no se divide convenientemente el estado, por los que comienzan, los que progresan y los perfectos.

Por el contrario, dice San Gregorio (Moral. l. 24, c. 7): « tres son los modos » de convertidos, principio, medio y perfeccion »; y ademas hace notar (*sup. Ezech. hom. 15*) que « una cosa es el » principio de la virtud, otra el progreso » y otra la perfeccion ».

Conclusion. *El estado espiritual de servidumbre ó de libertad se distinguen por los tres grados de incipientes, proficientes y perfectos.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1), el estado atañe á la libertad ó á la esclavitud. Pero se encuentra en las cosas espirituales dos clases de esclavitud y de libertad; que son la esclavitud del pecado y la esclavitud de la justicia. De la misma manera tambien hay dos clases de libertad; libertad del pecado y libertad de justicia, como consta por el Apóstol que dice (Rom. 6, 20): *cuando erais siervos del pecado fuisteis libres de la justicia; mas ahora que estais libres del pecado habeis sido hechos siervos de Dios.* Hay servidumbre del pecado ó de la justicia cuando alguno por hábito del pecado se inclina al mal, ó por el hábito de la justicia se inclina al bien; de la misma manera tambien hay libertad del pecado cuando alguno no es vencido por la inclinacion del pecado; y hay libertad de la justicia, cuando alguno no se aleja del mal por amor á ella. Sin embargo, puesto que el hombre por razon natural se in-

clina á la justicia, miéntras que el pecado es contra la razon natural; síguese que el estar exento del pecado es la verdadera libertad, que se une á la esclavitud de la justicia, puesto que por una y otra tiende el hombre á lo que conviene; y de la misma manera la verdadera esclavitud es la esclavitud del pecado, á la que se une la libertad de la justicia, puesto que por esto es impedido el hombre de lo que le es propio. Mas el que el hombre se haga esclavo de la justicia ó del pecado depende de él, como dice el Apóstol en el mismo lugar: *¿no sabeis que á quien os ofreceis por siervos para obedecerle, sois siervos del mismo, á quien obedecéis, ó del pecado para muerte, ó de la obediencia para justicia?* Pero en toda ocupacion humana hay que considerar un principio, un medio y un fin; y por lo tanto es consiguiente que el estado espiritual de esclavitud y libertad se divida con arreglo á estas tres cosas, á saber: al principio, al que pertenece el estado de los incipientes; al medio, al que se refiere el estado de los proficientes; y al fin, al que pertenece el estado de los perfectos (1).

Al argumento 1.º dirémos, que la libertad del pecado tiene lugar por la caridad, la cual se infunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos es dado, como se dice (Rom. 5). De ahí proviene lo que dice San Pablo (II Cor. 3, 17), *donde está el espíritu del Señor, allí hay libertad.* Por consiguiente la caridad se divide como los estados, que pertenecen á la vida espiritual.

Al 2.º que los que comienzan, los que prosiguen y los perfectos, segun que por esto se distinguen diversos estados, se llaman hombres, no segun toda ocupacion, sino segun la de aquellas cosas, que pertenecen á la libertad ó esclavitud espiritual, como se ha dicho (a. 1).

Al 3.º que, como se ha dicho ántes (a. 3, al 3.º), nada impide que el grado y el estado concurren en el mismo individuo; porque áun en las cosas del siglo las que están libres no solamente se hallan en otro estado que los esclavos, sino que están tambien en un grado más elevado.

(1) Es lo compatible con la condicion actual de la presente vida.

CUESTION CLXXXIV.

De lo perteneciente al estado de la perfeccion en general.

Estudiaremos ahora las cosas que pertenecen al estado de la perfeccion, al que se ordenan los otros estados: porque la consideracion de los oficios, en cuanto á otros actos, corresponde á los legisladores; mas en cuanto á los misterios sagrados, pertenece á la consideracion de los órdenes, de los que se tratará en la 3.^a parte. Con relacion al estado de los perfectos ocurren tres consideraciones: 1.^a del estado de la perfeccion en general; 2.^a de las cosas que pertenecen á la perfeccion de los obispos; 3.^a de las que se refieren á la perfeccion de los religiosos.

Sobre la 1.^a se ofrecen estos ocho puntos: 1.^o La perfeccion se considera segun la caridad?—2.^o Puede alguno ser perfecto en esta vida?—3.^o La perfeccion de esta vida consiste principalmente en los consejos, ó en los preceptos?—4.^o Todo el que es perfecto se halla en estado de perfeccion?—5.^o Los prelados y religiosos se hallan especialmente en estado de perfeccion?—6.^o Todos los prelados están en estado de perfeccion?—7.^o Qué estado es más perfecto, el de los religiosos ó el de los obispos?—8.^o Comparacion de los religiosos con los curas y arcedianos.

ARTÍCULO I. — La perfeccion de la vida cristiana se considera especialmente segun la caridad?

1.^o Parece que la perfeccion de la vida cristiana no se aprecia especialmente segun la caridad: porque dice San Pablo (1 Cor. 14, 20), *sed pequeñitos en la malicia, y perfectos en los sentidos*. Pero la caridad no pertenece al sentido, sino más bien al afecto. Luego parece que la perfeccion de la vida cristiana no consiste principalmente en la caridad.

2.^o Dicese (Ephes. ult. 13), *tomad toda la armadura de Dios, para que podais resistir en el dia malo y estar cumplidos en todo*; pero acerca de la armadura de Dios insiste diciendo, *ceñidos vuestros lomos en la verdad y vestidos de la loriga de la justicia, en todo abrazando el escudo de la fe*. Luego la perfeccion de la vida cristiana, no solo se considera segun la caridad, sino tambien segun las otras virtudes.

3.^o Las virtudes se especifican por medio de los actos, como tambien los otros hábitos; y (Jac. 1, 4) se dice que *la paciencia tiene obra perfecta*. Luego parece que el estado de perfeccion se considera más bien segun la paciencia.

Por el contrario, dicese (Coloss. 3, 14), *tened ante todo caridad, que es el vinculo de la perfeccion*, esto es, porque en cierto modo liga en unidad perfecta todas las otras virtudes.

Conclusion. *La perfeccion de la vida cristiana se considera principalmente segun la caridad.*

Responderemos, que se dice que un ser es perfecto, en cuanto toca á su propio fin, que es la última perfeccion de la cosa: siendo pues la caridad la que nos une á Dios, que es el fin último del entendimiento humano, puesto que *el que permanece en la caridad permanece en Dios, y Dios en él*, como se dice (1 Joan. 4, 16); síguese que *la perfeccion de la vida cristiana se considera especialmente segun la caridad.*

Al argumento 1.^o diremos, que la perfeccion de los sentidos humanos parece consistir principalmente en que convengan con la unidad de la verdad, segun aquello (1 Cor. 1, 10), *sed perfectos en un mismo sentido y en un mismo parecer*. Pero esto se obra por la caridad, que hace que los hombres sean de un mismo parecer. Por lo tanto tambien la perfeccion de los sentidos consiste radicalmente en la perfeccion de la caridad.

Al 2.º que alguno puede llamarse perfecto de dos maneras : 1.ª en absoluto, cuya perfeccion se considera segun lo que pertenece á la naturaleza misma de la cosa; por ejemplo, se dice perfecto un animal cuando nada le falta de la disposicion de los miembros y otras cosas semejantes que son necesarias á su vida; 2.ª se dice que algo es perfecto en sentido relativo, cuya perfeccion en verdad se observa segun algo exterior, tal como lo blanco ó negro ó algo semejante. Pero la vida cristiana consiste especialmente en la caridad, por la que se une el alma á Dios: y por esta razon se dice (I Joan. 3, 14), *el que no ama está en muerte*. De consiguiente la perfeccion de la vida cristiana se considera absolutamente segun la caridad, y relativamente segun las virtudes: y, puesto que lo que existe absolutamente es lo más principal y lo mayor respecto de otros, de ahí es que la perfeccion de la caridad es principalísima respecto de la perfeccion que se considera segun otras virtudes.

Al 3.º que se dice que la paciencia tiene obra perfecta en órden á la caridad, esto es, en cuanto proviene de la abundancia de la caridad el que alguno tolere pacientemente las adversidades, segun aquello (Rom. 8, 35) *quién nos separará del amor de Cristo? tribulacion? ó angustia?* etc.

ARTÍCULO II. — Puede alguno ser perfecto en esta vida?

1.º Parece que nadie puede ser perfecto en esta vida: porque dice el Apóstol (I Cor. 13, 10), *cuando viniere lo que es perfecto, abolido será lo que es en parte; y lo que es en parte no se destruye en esta vida, pues en ella permanecen la fe y la esperanza, que son en parte*. Luego nadie es perfecto en esta vida.

2.º Perfecto es aquello, á lo que nada falta, como se dice (Phys. l. 3, t. 63); mas ninguno hay en esta vida, á quien no falte algo; porque se dice (Jac. 3, 2), *todos tropezamos en muchas cosas*, y (Ps. 188, 16), *tus ojos vieron en mí lo imper-*

fecto (1). Luego nadie es perfecto en esta vida.

3.º La perfeccion de la vida cristiana, como se ha dicho (a. 1), se considera segun la caridad, que comprende en sí el amor de Dios y el del prójimo. Pero en cuanto al amor de Dios ninguno puede tener en esta vida caridad perfecta; puesto que, como dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 14), « el fuego del amor, que comienza á arder en esta vida, se inflama » más cuando viere al mismo que ama »; y tampoco en cuanto al amor del prójimo, porque no podemos en esta vida amar á todos los prójimos actualmente, aunque los amemos habitualmente: mas el amor habitual es imperfecto. Luego parece que nadie puede ser perfecto en esta vida.

Por el contrario: la ley divina no induce á lo imposible; pero induce á la perfeccion, segun aquello (Matth. 5, 48), *sed perfectos, como lo es vuestro Padre, que está en el cielo*; parece por consiguiente que alguno puede ser perfecto en esta vida.

Conclusion. *La perfeccion absolutamente total tanto por parte del que ama como por la del objeto amable [1] no es accesible á criatura alguna y compete á solo Dios; mas en el primer concepto [2] lo es al hombre en el cielo y no al viador, sino solo [3] en cuanto á superar todo obstáculo á la mocion del amor de Dios.*

Responderemos que, como se ha dicho (a. 1.), la perfeccion de la vida cristiana consiste en la caridad; y la perfeccion implica cierta universalidad, puesto que, como se dice (Physic. l. 3, t. 63), es perfecto aquello, á lo que nada falta. Luego pueden considerarse tres clases de perfeccion: 1.ª perfeccion absoluta, que se considera no solamente segun la totalidad por parte del que ama, sino tambien de parte del objeto amable, esto es, segun que Dios es amado tanto cuanto es digno de ser amado; y *y tal perfeccion no es posible á criatura alguna, sino que solo compete á Dios*, en quien se encuentra el bien integral y esencialmente; 2.ª la perfeccion, que se considera segun la totalidad absoluta por parte del que ama, esto es, segun que el afecto tiende siempre actualmente hácia Dios segun todo su poder; y *tal perfeccion no es posible en esta vi-*

(1) Imperado segun la interpretacion de los Selénta, y mejor informe segun Teodoreto fundada en Simaco, y que San Agustín y Casiodoro comentan en el mismo sentido.

da (1), pero lo será en la otra; 3.ª la perfeccion, que ni se considera segun la totalidad de parte del que debe ser amado ni segun la totalidad por parte del que ama en cuanto dirigirse, siempre en acto á Dios, sino en cuanto á que escluya lo que repugna al movimiento del amor á Dios, como dice San Agustin (Qq. l. 83, c. 36) que « la codicia es el veneno de la caridad, y la perfeccion consiste en no tenerla. » *Tal perfeccion puede tenerse en esta vida, y esto de dos modos: 1.º en cuanto es escludido del afecto del hombre todo lo que es contrario á la caridad, como lo es el pecado mortal; y sin tal perfeccion no puede existir la caridad; por lo que es de necesidad para la salvacion; 2.º en cuanto se escluye del efecto del hombre, no solo lo que es contrario á la caridad, sino todo lo que impide que el afecto del espíritu se dirija totalmente á Dios, sin cuya perfeccion puede existir la caridad; por ejemplo, en los incipientes y proficientes.*

Al argumento 1.º diremos, que el Apostol habla allí de la perfeccion del cielo, que no es posible en la tierra.

Al 2.º que los que son perfectos en esta vida se dice que tropiezan en muchas cosas segun los pecados veniales, que resultan de la debilidad de la vida presente, y en cuanto á esto tambien tienen algo imperfecto relativamente á la perfeccion del cielo.

Al 3.º que, así como el estado de la vida presente no permite que el hombre se refiera siempre en acto á Dios, así tampoco que se refiera en acto á todos los prójimos individualmente, sino que basta se refiera comunmente á todos en general, y á cada uno de ellos habitualmente y segun la preparacion del ánimo. Puede empero considerarse por relacion al amor del prójimo, como por relacion al amor de Dios una doble perfeccion: 1.ª sin la que no puede existir la caridad, esto es, el que el hombre nada tenga en su corazon, que sea contrario al amor del prójimo; y 2.ª sin la que no puede hallarse la caridad, la cual se considera de

tres modos: 1.º segun la extension del amor, es decir, que alguno no solamente ame á los amigos y conocidos sino tambien á los estraños y áun á los enemigos; pues esto, como dice San Agustin (Enchirid. c. 73), « es propio de los hijos perfectos de Dios; » 2.º segun la intencion, que se manifiesta por aquellas cosas que el hombre desprecia á causa del prójimo, es decir, de modo que el hombre desprecie no solo los bienes esteriorios por el prójimo, sino tambien las aflicciones corporales y hasta la muerte, segun aquello (Joan. 15, 13), *ninguno tiene mayor amor que el de poner su vida por sus amigos; 3.º en cuanto al efecto del amor, es decir, que el hombre sacrifique por sus prójimos no solo los beneficios temporales, sino tambien los espirituales y áun á sí mismo, segun aquello (II. Cor 12, 15) yo de muy buena gana daré lo mio y me daré á mí mismo por vuestras almas.*

ARTÍCULO III. — La perfeccion consiste en los preceptos ó en los consejos? (2).

1.º Parece que la perfeccion de la vida no consiste en los preceptos sino en los consejos: porque dice el Señor (Matt. 19, 21), *si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes y dalo á los pobres, y ven y sigueme.* Pero esto es un consejo. Luego la perfeccion se considera segun los consejos, y no segun los preceptos.

2.º Todos están obligados á la observancia de los preceptos, puesto que son de necesidad de la salvacion. Luego, si la perfeccion de la vida cristiana consiste en los preceptos, síguese que la perfeccion es de necesidad de la salvacion y que todos están obligados á ella; lo cual es evidentemente falso.

3.º La perfeccion de la vida cristiana se considera segun la caridad, como se ha dicho (a. 1.), y la perfeccion de la caridad no parecé consistir en la observancia de los preceptos, porque el aumento y el principio de esta virtud preceden á

(1) El Concilio de Trento fulmina anatema contra el que afirma que el hombre puede en el curso de su vida evitar todos los pecados áun veniales sin especial privilegio de Dios (ses. 6, can. 23).

(2) Sea de notar aquí tres errores de Calvino: 1.º que

« no hay consejo alguno en el Evangelio; » 2.º que « no existe » diferencia alguna entre el precepto y el consejo; » 3.º que « todo lo recomendado por Cristo en el Evangelio es preceptivo ».

la perfeccion de la misma, como se ve por San Agustín (super Canonic. Joan. tract. 9); mas no puede incoarse la caridad ántes de la observancia de los preceptos; puesto que, como se dice (Joan 14, 23), *si alguno me ama, guardará mi palabra*. Luego la perfeccion de la vida no se considera segun los preceptos, sino segun los consejos.

Por el contrario, dicese (Deut. 6, 5), *amarás al Señor tu Dios de todo tu corazon*; y (Levit. 19, 18) se dice; *amarás á tu prójimo (1) como á tí mismo*. Pero estos son los dos preceptos de los que el Señor dice (Matth. 22, 40), *de estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas*. Mas la perfeccion de la caridad segun la que se dice que la vida cristiana es perfecta, se considera segun que amamos de todo corazon á Dios y al prójimo como á nosotros mismos. Luego parece que la perfeccion consiste en la observancia de los preceptos.

Conclusion. *La perfeccion de la vida cristiana consiste esencial y principalmente [1] en los preceptos de amar á Dios y consiguientemente al prójimo; y solo [2] secundaria é instrumentalmente en los consejos.*

Responderemos, que se dice que la perfeccion consiste en algo de dos maneras, 1.^a por sí misma y esencialmente, 2.^a secundaria y accidentalmente. *Por sí misma y esencialmente la perfeccion de la vida cristiana consiste en la caridad principalmente del amor de Dios, y secundariamente del amor del prójimo*, que son el objeto de los principales preceptos de la ley divina, como se ha dicho (C. 44, a. 2 y 3). Pero el amor de Dios y del prójimo no caen bajo el precepto segun alguna medida, de modo que lo que es más quede bajo consejo, como se ve por la forma misma del precepto, que demuestra la perfeccion, como cuando se dice *amarás al Señor tu Dios de todo tu corazon*, pues *todo y perfecto* son lo mismo segun el filósofo (Physic. l. 2, t. 64), y cuando se dice, *amarás á tu prójimo como á tí mismo*, porque cada cual se ama más á sí mismo. Y esto es así, por-

que *el fin del precepto es la caridad*, como dice el Apóstol (1. Tim. 1). Para el fin no se emplea alguna medida, sino solamente para los medios, como dice el Filósofo (Politic. 1, c. 6) como el médico no mide cuánto cura, sino qué cantidad de medicina ó la dieta debe ordenar para curar. Así es evidente que *la perfeccion consiste esencialmente en los preceptos (2)*; por cuya razon dice San Agustín en el libro « De la perfeccion de la justicia (c. 8) « ¿porqué pues no se » preceptuaría al hombre esta perfeccion, » aunque nadie la tenga en esta vida? » *Secundaria é instrumentalmente la perfeccion consiste en los consejos*; los cuales todos, lo mismo que los preceptos, se ordenan á la caridad, pero de distintas maneras. En efecto: los otros preceptos son ordenados por los preceptos de la caridad, para remover lo que es contrario á esta virtud, es decir, con lo que la caridad es incompatible; al paso que los consejos se ordenan á remover los obstáculos de los actos de la caridad, que sin embargo no la contrarían, como es el matrimonio, la ocupacion en los negocios seculares y otras cosas semejantes; por lo cual dice San Agustín (Enchirid. c. 121): « todas las cosas, que Dios » manda, de las que es una, *no fornica-* » *rás*, y todas las que no son mandadas, » sino que son aconsejadas especialmente » de las que una es, *bueno es al hombre » no tocar á la mujer*, se hacen bien, » cuando se refieren á amar á Dios y al » prójimo á causa de Dios en esta vida y » en la otra. » De ahí es que en las conferencias de los padres (Collat. 1, c. 7) dice el Abad Moisés: « los ayunos, las » vigiliias, la meditacion de las Escritu- » ras, la desnudez y la privacion de to- » dos los bienes no son la perfeccion, sino » instrumentos de ella; puesto que en » ellos no consiste el fin de aquella ense- » ñanza, sino que por ellos llegan al fin, » y ántes ya dijo, « que procuramos por » estos grados ascender á la perfeccion » de la caridad. »

Al argumento 1.^o diremos, que en aquellas palabras del Señor se menciona algo como camino para la perfeccion, como esto: *ve y vende todo cuanto tienes y dalo á los pobres*; añadiéndose en que consiste la perfeccion, como *y sígueme*.

(1) La Vulgata dice *amicum*.

(2) Pues el que no los observa pierde la gracia santificante, inhabilitándose así para ejercer obras de verdadera caridad.

Por esta razon dice San Jerónimo (*sup. Math. c. 19, sup illud, ecce nos reliquimus*) que, puesto que no basta abandonarlo solamente, Pedro agrega lo que es perfecto *y te hemos seguido*. Pero San Ambrosio sobre aquello (*Lucæ. 5*), *sígueme*, dice: « manda le siga, no con paso » corporal, sino con el afecto del espíritu tu, cosa que se hace por la caridad. » Por consiguiente del modo mismo de hablar se deduce que los consejos son ciertos instrumentos para llegar á la perfeccion, cuando se dice, *si quieres ser perfecto, ve y vende etc.*, como si se dijera, haciendo esto llegarás á este fin.

Al 2.º que, como dice San Agustin (*lib. De perfectione justitiæ, c. 8*), « la perfeccion de la caridad se preceptúa al » hombre en esta vida; porque no se corre » bien, si no se sabe á dónde se ha de » correr: y ¿ cómo se sabría, si no fuera » manifestado por algunos preceptos? » Mas, como lo que cae bajo precepto puede ser cumplido de distintas maneras, no se hace alguno transgresor del precepto, por no cumplirlo del mejor modo, sino que basta lo cumpla de alguna manera (1); y la perfeccion del amor divino es generalmente de precepto, de tal suerte que de este no se escluye la perfeccion de la patria, como dice San Agustin (*ibid.*) sino que « evade la transgresion del precepto el que de cualquier modo alcanza » la perfeccion del amor divino. » El grado ínfimo del divino amor consiste en no amar nada más que á él, ni contra él, ni tanto como á él; á cuyo grado de perfeccion el que falta, no cumple en manera alguna el precepto. Pero hay otro grado de amor perfecto, que no puede cumplirse en esta vida, como se ha dicho (a. 2); á cuyo amor el que falta es evidente que no es transgresor del precepto. De la misma manera tampoco quebranta el precepto el que no llega á los grados medios de la perfeccion, con tal que llegue al ínfimo.

Al 3.º que, así como el hombre tiene cierta perfeccion de su naturaleza tan luego como nace, la cual pertenece á la razon de la especie, y otra perfeccion, á la que llega por su desarrollo; así tam-

bien existe cierta perfeccion de la caridad perteneciente á la especie misma de la caridad, que consiste en amar á Dios sobre todas las cosas y no amar nada contra él, y hay tambien otra perfeccion de caridad en esta vida, á la que alguno llega por algun desenvolvimiento espiritual; por ejemplo, como cuando el hombre se abstiene de cosas lícitas (2), para entregarse más libremente al servicio de Dios.

ARTÍCULO IV. — Todo el que es perfecto está en estado de perfeccion?

1.º Parece que todo el que es perfecto está en estado de perfeccion: pues, así como por el desarrollo corporal se llega á la perfeccion corporal, así por el espiritual se llega á la perfeccion espiritual, como se ha dicho (a. 3, al 3.º). Pero despues del aumento corporal se dice hallarse alguno en el estado de edad perfecta. Luego tambien parece que despues del aumento espiritual, cuando ya alguno ha conseguido la perfeccion, se halla en el estado de la perfeccion.

2.º Por la misma razon, porque algo se mueve de contrario á contrario, se mueve tambien de lo menor á lo mayor, como se dice (*Phys. 1. 5, t. 19*). Pero cuando uno es movido del pecado á la gracia, se dice que cambia de estado, segun que se distingue el estado de la culpa del estado de la gracia. Luego parece que por igual razon, cuando alguno progresa de menor á mayor gracia hasta llegar á lo perfecto, alcanza el estado de perfeccion.

3.º Consigue alguno el estado por librarse de la esclavitud; y por la caridad se libra alguno de la esclavitud del pecado, puesto que *la caridad cubre todas las culpas*, como se dice (*Prov. 10, 12*): más, puesto que se dice alguno perfecto segun la caridad, como se ha espuesto (a. 1); parece por consiguiente que todo el que tiene la perfeccion, tiene por esto mismo el estado de perfeccion.

Por el contrario, algunos se hallan en estado de perfeccion, los cuales carecen por completo de la caridad y de la gracia, como los malos obispos ó los malos reli-

(1) Al ménos en su grado ínfimo, cuando la observancia del precepto admite division en grados, y segun se esplica á continuacion.

(2) Como el matrimonio, la posesion de riquezas y otras análogas, á que renuncian voluntariamente y por voto los que hacen profesion de vida monástica.

giosos. Luego parece por el contrario que algunos tienen la perfeccion de la vida, los cuales sin embargo no tienen el estado de perfeccion.

Conclusion. *Dicese propiamente hallarse uno en estado de perfeccion [1] no por sus actos de amor perfecto, sino por obligarse perpétua y solemnemente a la vida perfecta; y así [2] pueden ser perfectos algunos, sin hallarse en estado de perfeccion, y no serlo otros constituidos en él (1).*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 183, a. 1), el estado pertenece propiamente á la condicion de libertad ó de esclavitud; y la libertad ó esclavitud espiritual puede considerarse en el hombre de dos maneras: 1.^a segun lo que se obra en lo interior, y 2.^a segun lo que se obra en lo exterior. Y, puesto que, como se dice (1 Reg. 16, 7), *el hombre ve lo que aparece, mas el Señor ve el corazon*, de ahí es que segun la disposicion interior del hombre se considera la condicion del estado espiritual en él por relacion del juicio divino: más segun lo que se obra exteriormente se considera el estado espiritual del hombre por relacion á la Iglesia: y en este sentido tratamos ahora de los estados, esto es, segun que de su diversidad resulta cierta belleza de la Iglesia. Debe considerarse empero que en cuanto á los hombres, para que alguno alcance un estado de libertad ó de esclavitud, se requiere: 1.^o alguna obligacion (2) ó exencion (*absolution*), pues no porque alguno sirva á otro se hace esclavo, dado que tambien los libres sirven, segun aquello (Galat. 5, 13), *servíos unos á otros por la caridad del espíritu*; ni porque alguno deje de servir se hace libre, como se ve por los siervos fugitivos: sino que propiamente es siervo el que está á obligado á servir, y libre el que está exento de la esclavitud; 2.^o se requiere que

(1) Porque este estado es una condicion exterior de los que se constituyen siervos de Dios, para consagrarse á las obras de perfeccion, y no dejan de pertenecer á él aun cuando no cumplan sus compromisos ó no lleguen á la perfeccion completa y verdadera; la cual por su parte consiste esencialmente en la íntima adhesion á Dios por amor que pueda obtenerse sin hacer profesion ó adoptar el estado de perfeccion.

(2) Perpétua y contrada con determinadas formalidades constitutivas de su solemnidad, segun se espone á continuacion y en conformidad con lo dicho al principio de la nota precedente. Así la soltería y la viudez no son estados, porque el libremente célibe y el viudo pueden á su arbitrio dejar de serlo, cuando gusten, pasando á casarse ó ordenarse ó entrar en religion; libertad de que se han despojado los que ya han

la predicha obligacion se haga con alguna solemnidad, como se observa en todo lo que entre los hombres obtiene una firmeza perpétua. Así pues, *se dice propiamente hallarse alguno en estado de perfeccion, no porque tiene el acto del amor perfecto, sino porque se obliga perpétua y solemnemente con alguna solemnidad á las cosas que pertenecen á la perfeccion*. Tambien sucede que algunos se obligan á lo que no observan y algunos cumplen lo á que no se obligaron, como consta (Matth. 21, 28) de los dos hijos; de los cuales uno al decirle su padre *trabaja en mi viña*, contestó, *no quiero*, y luego fué; y el otro respondiendo dijo, *voy, mas no fué*. Por consiguiente *nada impide que sean perfectos algunos (3) que no están en estado de perfeccion, y que algunos en estado de perfeccion, sin embargo no sean perfectos (4)*.

Al argumento 1.^o dirémos, que por el aumento corporal progresa alguno en las cosas, que pertenecen á la naturaleza, y así consigue el estado de la naturaleza; principalmente, porque lo que es conforme á la naturaleza es en cierto modo inmutable, en cuanto la naturaleza es determinada á una sola cosa. De la misma manera por el desarrollo espiritual interior consigue alguno el estado de la perfeccion en cuanto al juicio divino; pero en cuanto á las distinciones de los estados eclesiásticos no obtiene alguno el estado de perfeccion sino por el progreso en las acciones exteriores.

Al 2.^o que tambien aquel razonamiento procede en cuanto al estado interior; y sin embargo, cuando alguno pasa del pecado á la gracia, pasa de la esclavitud á la libertad lo cual no sucede por el progreso simple de la gracia, sino cuando alguno se obliga á las cosas, que son de la gracia.

Al 3.^o que aquel razonamiento procede

abrazado alguno cualquiera de estos tres estados, que lo son propia y verdaderamente segun lo indicado en la nota 2, página 79.

(3) Como ciertas almas fervorosas que en el mundo y aun en el matrimonio y á pesar de sus ocupaciones seculares se ejercitan en la práctica de las más eminentes virtudes y aman á Dios con toda la perfeccion posible en esta vida. Nadie ignora que hay grandes Santos canonizados, que nunca pertenecieron á estado de perfeccion, y muchos tambien que no habian tomado estado, como vulgarmente suela decirse.

(4) Como los religiosos malos ó simplemente imperfectos, que obligados á vivir aspirando al ménos á serlo no alcanzan á tanto ó quizá viven ménos recatada y cristianamente que muchos seglares y gentes del mundo.

así mismo en cuanto al estado interior; y sin embargo, aunque la caridad varíe la condición de la esclavitud ó libertad espiritual, sin embargo esto no produce el aumento de la caridad.

ARTÍCULO V. — Los religiosos y los preladados están en estado de perfeccion ? (1)

1.º Parece que los religiosos y preladados no están en estado de perfeccion: porque el estado de perfeccion se distingue del estado de los incipientes y del de los proficientes; y no existen algunos géneros de hombres destinados especialmente al estado de los proficientes ó tambien de los que comienzan: luego parece que tampoco debe haber algunos géneros de hombres dedicados al estado de perfeccion.

2.º El estado exterior debe corresponder al estado interior; de otro modo se incurriría en mentira, la que « no solo consiste en las palabras falsas, sino tambien » en las obras fingidas, » como dice San Ambrosio (serm. 44, de temp.) Hay empero muchos preladados ó religiosos, que no tienen la perfeccion interior de la caridad. Luego, si todos los religiosos y preladados se hallan en estado de perfeccion, síguese que cualesquiera de estos que no son perfectos, están en pecado mortal, como hipócritas y mentirosos.

3.º La perfeccion se considera segun la caridad, como se ha dicho (a. 1); la caridad más perfecta parece existir en los mártires, segun aquello (Joan. 15, 13), *ninguno tiene mayor amor que este, que es poner su vida por sus amigos*; y sobre aquello (Heb. 12), *aún no habeis resistido hasta la sangre*, dice la Glosa (2) (Ang. serm. 17, De verb. Apost. c. 1): « en esta vida no hay amor más perfecto, » que aquel al que llegaron los santos mártires, que pelearon contra el pecado » hasta la sangre. » Luego parece que

más bien debe atribuirse al estado de perfeccion á los mártires que á los religiosos y obispos.

Por el contrario, San Dionisio (De eccles. hierarch. c. 5) atribuye la perfeccion á los obispos como más perfectos; y (c. 6) la atribuye á los religiosos, á quienes llama *monjes* ó θεραπεύτας (3) *terapeutas*, esto es, siervos de Dios como á perfectos.

Conclusion. *Los religiosos y preladados (4) profesan estado de perfeccion por su obligacion perpetua y solemne de aspirar á ella.*

Responderemos que, como se ha dicho (a. 4), para el estado de perfeccion se requiere la *obligacion perpetua á las cosas, que son propias de la perfeccion, con alguna solemnidad; y ambas cosas competen á los religiosos y á los obispos*: pues los religiosos se obligan á abstenerse de las cosas mundanas, de que podían usar lícitamente, para entregarse con más libertad á Dios, en lo cual consiste la perfeccion de la vida presente; por cuya razon dice San Dionisio (De eccl. hierarch. c. 6, ibid.) hablando de los religiosos: « hay quienes los llaman *terapeutas*, esto es, siervos de Dios, á causa de la pureza del servicio que cumplen; otros los llaman *monjes* por la vida indivisible y singular que los une por las convoluciones santas de lo indivisible, esto es, contemplaciones, á la unidad deiforme y á la perfeccion amable á Dios ». Tambien la obligacion de estos va acompañada de cierta solemnidad de profesion y bendicion, por cuya razon añade el mismo San Dionisio (ibid.): « por lo cual la ley santa, al darles la gracia perfecta, les ha honrado con cierta invocacion santificadora ». Así mismo los obispos se obligan á las cosas, que pertenecen á la perfeccion, aceptando la carga pastoral; á lo que atañe el que ponga su alma el pastor por sus ovejas (5) como

(1) Contra los errores de Juan Wicelof, segun el cual « el monje en religion privada es inhábil para la observancia de los divinos preceptos, mientras no apostate de ella, en la que ningun religioso puede salvarse », añadiendo (segun se lee en las actas del Concilio de Constanza, ses. 8, por quien fue condenado) que « desde el papa, que es el primer obispo, hasta el último religioso todos son herejes »; y de los pobres de Lyon, quienes decían que « los obispos son los escribas y fariseos perseguidores de los Apóstoles ».

(2) Antigua manuscrita, textualmente conforme con el V. Beda, y solo sustancialmente con San Agustín en el lugar citado.

(3) Equivalente á (*famulantes*) servidores, si bien el uso de los escritores sagrados lo aplican por excelencia y sin adición alguna á los siervos de Dios.

(4) Especialmente los caracterizados ó investidos de dignidad episcopal.

(5) A quienes deben además por su propio cargo y dignidad administrar los bienes espirituales. Los teólogos y escritores ascéticos suelen hacer la distincion de que el religioso está obligado á caminar constantemente hácia la perfeccion propia de su estado, en tanto que el obispo se supone ya constituido en ella.

se dice (Joan. 10, 15). Por esto dice el Apóstol (1 Tim. ult. 12), *habiendo tambien hecho buena confesion ante muchos testigos*, esto es, « en su ordeuacion », como dice la Glosa (interl. ibid.). Aplícase tambien cierta solemnidad de consagracion á la vez que la profesion predicha, segun aquello (II Tim. 1, 6), *que avives la gracia de Dios que hay en tí por la imposicion de mis manos*, lo cual espone la Glosa (interl.) de la gracia episcopal; y dice San Dionisio (De eccl. hierarch. c. 5) que « el Sumo Sacerdote, esto es, el obispo recibe en su ordenacion las Santas Escrituras que se le colocan sobre la cabeza; para demostrar que participa de toda la virtud jerárquica íntegra, y que él es no sólo el que ilumina á todos (lo cual pertenece á las santas palabras y acciones), sino que tambien transmita esto á otros ».

Al argumento 1.º dirémos, que no se buscan el principio y el aumento por sí mismos sino á causa de la perfeccion; y por eso para el solo estado de perfeccion son tomados algunos hombres con cierta obligacion y solemnidad.

Al 2.º que los hombres toman el estado de perfeccion, no como profesando ser perfectos, sino para profesar que tienden á la perfeccion; por lo que dice el Apóstol (Philip. 3, 12), *no que ya la haya alcanzado ó que sea perfecto, mas voy siguiendo por si de algun modo podré alcanzarla*, y despues añade: *todos los que somos perfectos vivamos en estos sentimientos*. Por consiguiente no comete alguno mentira ni simulacion por no ser perfecto el que abraza el estado de perfeccion, sino por separar su ánimo del intento de la perfeccion.

Al 3.º que el martirio consiste en el acto más perfecto de la caridad (1); pero el acto de la perfeccion no basta para establecer un estado, como se ha dicho (a. 4).

ARTÍCULO VI. — Todos los prelados eclesiásticos se hallan en estado de perfeccion?

1.º Parece que todos los prelados ecle-

siásticos se hallan en estado de perfeccion: pues dice San Jerónimo (sup. Ep. ad Tit. c. 1, sup. illud, *constituas per civitates*, etc.): « en otro tiempo el sacerdote era lo mismo que el obispo », y despues añade: « luego así como los presbíteros saben que por costumbre de la Iglesia son súbditos del que es su preposito, así los obispos sepan que ellos más por esta costumbre que por la verdad de la disposicion del Señor son mayores que los presbíteros y que deben regir en comun la Iglesia ». Es así que los obispos se hallan en estado de perfeccion. Luego tambien los presbíteros encargados de la cura de almas.

2.º Así como los obispos reciben el cargo de las almas con la consagracion, así tambien los presbíteros curados y los arcedianos, de los que sobre aquello (Act. 6), *escoged pues, hermanos, de entre vosotros siete varones de buena reputacion*, etc., dice la Glosa (ordin. Bedæ): « los Apóstoles querían que se estableciesen en la Iglesia siete diáconos, que fuesen de un rango más elevado y como columnas del prójimo alrededor del altar ». Luego parece que los mismos están tambien en estado de perfeccion.

3.º Así como los obispos se obligan á *poner su alma por sus ovejas*, así tambien los presbíteros curados y los arcedianos: y, como esto pertenece á la perfeccion de la caridad, segun se ha dicho (a. 2), parece por consiguiente que tambien los presbíteros curados y los arcedianos se hallan en estado de perfeccion.

Por el contrario, dice San Dionisio (De eccl. hierarch. c. 5): « el órden de los Pontífices es consumativo y perfectivo (2), el de los sacerdotes iluminativo y para dar luz, y el de los ministros purificativo y discretivo ». De lo cual se deduce con evidencia que la perfeccion se atribuye á solos los obispos.

Conclusion. *No todos los prelados, sino únicamente los obispos se hallan constituidos en estado de perfeccion.*

Responderémos, que en los presbíteros y diáconos, que tienen la cura de las almas pueden considerarse dos cosas, á saber, el órden y el cuidado: el órden mismo se refiere á cierto acto en los oficios divinos, por lo que se ha dicho (C. 183, a. 3, al 3.º) que la distincion de los órde-

(1) V. lo espuesto en la C. 124, a. 3 (tomo 3.º pág. 757).

(2) Operativo de la perfeccion.

nes se contiene bajo la distincion de los oficios, y así en el hecho mismo de que algunos reciben el órden sagrado, reciben la potestad de ejecutar ciertos actos sagrados; pero no se obligan por eso mismo á las cosas que son propias de la perfeccion, sino por cuanto en la Iglesia Occidental en la recepcion del órden sagrado se hace voto de continencia, lo cual es una de las cosas que pertenecen á la perfeccion, como se dirá (C. 186, a. 4). Así es evidente que por recibir alguno el órden sagrado, no queda absolutamente constituido en estado de perfeccion, aunque se requiera la perfeccion interior, para que uno ejerza dignamente tales actos; como ni por parte del cuidado que reciben, pues no se obligan por solo esto con el vínculo de voto perpetuo á retener la cura de almas; sino que pueden abandonarlo ó para entrar en religion áun sin licencia del obispo, como se ve (Decret. 19, C. 2, c. *Dua sunt*), ó bien con licencia del obispo puede un arcediano dimitir su cargo ó la parroquia y recibir una prebenda simple sin cura de almas, lo que de ningun modo sería lícito, si estuviera en estado de la perfeccion, porque *ninguno que pone su mano en el arado y mira atras, es apto para el reino de Dios*, como se dice (Luc, 9, 62). Mas los obispos, puesto que se hallan en estado de perfeccion, á no ser por la autoridad del Sumo Pontífice, á quien solo pertenece el dispensar en los votos perpetuos, no pueden abandonar la cura episcopal, y por ciertas causas, como se dirá (C. 185, a. 4). Por lo tanto es evidente que *en todos los prelados (1) se hallan en estado de perfeccion, sino solo los obispos*.

Al argumento 1.º dirémos, que podemos hablar del presbítero y del obispo en dos conceptos: 1.º en cuanto al nombre, y de este modo en otro tiempo no se distinguían los obispos y presbíteros; pues se llaman *obispos* « porque sobresalen », como dice San Agustín (De civit. Dei, l. 19, c. 19); mientras que en griego se llaman presbíteros como más ancianos.

Por esta razon San Pablo se sirve comunmente del nombre de presbíteros en cuanto á ambos, cuando dice (1 Tim. 6, 18), *los presbíteros que gobiernan bien sean tenidos dignos de este doble honor*; y así mismo tambien del nombre de obispos, por lo que dice (Act. 20, 28), hablando á los presbíteros de la Iglesia de Efeso: *mirad por vosotros y por toda la grey, en la cual el Espíritu Santo os ha puesto por obispos, para gobernar la Iglesia de Dios*. Pero en realidad siempre hubo distincion entre ellos (2) áun en tiempo de los Apóstoles, como consta por San Dionisio (De eccl. hierarch. c. 5); y (Luc. 10) sobre aquello, *post hæc autem designavit Dominus...*, dice la Glosa (ord. Bed.): « así como el tipo de los obispos existe » en los Apóstoles, así el de los presbíteros de segundo órden en los setenta y dos discípulos ». Despues sin embargo, para evitar el cisma, fue necesario distinguir tambien sus nombres, esto es, que se llamasen los mayores obispos y los menores presbíteros; y el decir que los presbíteros no se diferencian de los obispos, es incluido por San Agustín entre las herejías (lib. De hæres. 53), donde manifiesta que los arrianos decían que ninguna diferencia debía hacerse entre un presbítero y un obispo.

Al 2.º que los obispos tienen principalmente la cura de las ovejas de su diócesis; mientras que los presbíteros y los arcedianos (3) desempeñan algunas administraciones bajo la direccion de los obispos. Por esta razon sobre aquello (1 Cor. 12), *aliis opitulaciones, aliis gubernaciones...*, dice la Glosa (interl.); *opitulaciones* ó auxilios, esto es, los que auxiliaban á los mayores, « como Tito á San Pablo ó los arcedianos á los obispos; » *gubernaciones*, ó bien, prelacías de los inferiores, como son los presbíteros que enseñan al pueblo ». Tambien dice San Dionisio (De eccl. hierarch. c. 5) que, « así como vemos á la jerarquía universal terminada en Jesucristo, así tambien cada funcion en el propio jerarca

(1) V. lo dicho al fin de la nota 5, páp. 87.

(2) Verdad histórica y dogmática negada por Aerio, Wiclef y todos los presbiterianos, cuyo error fue anatematizado por el concilio de Trento contra todos los que dijeren que los obispos no son superiores á los presbiteros, segun ya habia insinuado no tan espresamente el Concilio 2.º de Sevilla, c.

(3) Llamados hoy comunmente vicarios ó arciprestes de

partido, cuya jurisdiccion delegada por el obispo respectivo depende en todo de su arbitrio y no tiene otra amplitud que la que el mismo prelado ó acaso alguna constitucion sinodal diocesana les asignen; reservándose la denominacion de arcediano á una de las dignidades en los cabildos catedrales, como es bien sabido.

» divino, que es el obispo »; y (16. C. 1, c. *Cunctis*) se lee: « todos los presbíteros y diáconos deben tener cuidado de » no hacer cosa alguna sin permiso del » obispo propio ». Con lo cual es notorio que estos son al obispo, lo que los bailíos ó los ministros al Rey, y por esta razon, así como entre las potestades mundanas solo el rey recibe la bendicion solemne, y los otros son instituidos por simple comision, así tambien en la Iglesia el cuidado episcopal es confiado con la solemnidad de la consagracion, el del arcedianato, ó el del cura por una simple delegacion; sin embargo son consagrados en la recepcion del orden aun ántes de tener la cura de almas.

Al 3.º que, así como los curas y los arcedianos no tienen principalmente el curato sino cierta administracion, segun que se les comisiona por el obispo, igualmente el oficio pastoral no les pertenece principalmente, ni (1) la obligacion de poner el alma por sus ovejas, sino en cuanto participan del cuidado. Por consiguiente más bien tienen cierto cargo perteneciente á la perfeccion, que obtienen el estado de perfeccion.

ARTÍCULO VII. — ¿ El estado de los religiosos es más perfecto que el de los preladados? (2)

1.º Parece que el estado de los religiosos es más perfecto que el de los preladados; pues dice el Señor (Math. 19, 21), *si quieres ser perfecto, ve y vende lo que tienes y dáselo á los pobres*, lo cual hacen los religiosos; pero los obispos no estan obligados á esto, porque se dice (12, q. 1, c. 19) (3): « dejen los obispos á sus herederos, si quieren, lo que poseen de sus bienes propios ó adquiridos ». Lue-

(1) Principal y directamente; pero si secundaria ó implícitamente, pues nadie ignora el deber de los párrocos de asistir á sus feligreses aun en tiempos de epidemia, inundacion y análogas calamidades, que es cuando precisamente les incumbe más que nunca la obligacion de la residencia en sus feligresías ó parroquias, debiendo arrostrar todo riesgo de contagio aun con peligro de muerte, para administrarles los sacramentos y demas auxilios no solo espirituales sino tambien corporales en lo compatible con sus fuerzas y recursos, como en efecto se ha visto con frecuencia en tantas épocas y circunstancias calamitosas, por las que desgraciadamente venimos atravesando en nuestro suelo y fuera de él; mientras los pueblos sumidos en la miseria y consternados por el peligro se han visto no pocas veces abandonados por los facultativos y hasta por las autoridades locales y hasta por sus propias

go los religiosos estan en un estado más perfecto que los obispos.

2.º La perfeccion consiste más principalmente en el amor de Dios que en el amor del prójimo; y el estado de los religiosos se ordena directamente al amor de Dios; por lo cual tambien tienen su nombre del servicio de Dios, como dice San Dionisio (De eccl. hierarch, c. 6); mientras que el estado de los obispos parece ordenarse al amor del prójimo, cuyo cuidado está á cargo de ellos, de donde los viene su nombre (4), como se ve por San Agustin (De civ. Dei, l. 19, c. 19). Luego parece que el estado de los religiosos es más perfecto que el estado de los obispos.

3.º El estado de los religiosos se ordena á la vida contemplativa, que es mejor que la vida activa, á la que se ordena el estado de los obispos; pues dice San Gregorio (Pastor. p. 1, c. 7) que « Isaías, deseando ser útil á los prójimos » por la vida activa, aspira al oficio de » la predicacion; y Jeremías, queriendo » consagrarse de continuo al amor del » Criador por la contemplativa, muestra » repugnancia de ser enviado á predicar ». Luego parece que el estado de los religiosos es más perfecto que el estado de los obispos.

Por el contrario: á ninguno es lícito pasar de mayor á menor estado, porque esto sería volver la vida atras; pero alguno puede pasar del estado de religion al estado episcopal, pues se dice (18. q. 1, c. *Statutum*) que « la sagrada ordenacion hace de un monje un obispo ». Luego el estado de los obispos es más perfecto que el estado de los religiosos.

Conclusion. *El estado de perfeccion es más eminente en los obispos que en los religiosos.*

familias.

(2) Por preladados aquí se entienden solos los obispos ó á lo ménos mitrados y con jurisdiccion casi episcopal; pues prelado en general designa al que la ejerce propia ó aun, por delegacion, siquiera sea en distinta ó inferior escala, como los abades, priores, rectores y demas superiores regulares y los maestros de las de caballería ó militares y semejantes entre el clero secular.

(3) Cánón 48 del concilio Agatense. La edicion de Colonia cita equivocadamente al márgen *Causa 18* y la de Douai, *cap. 19* en lugar de *Causa 12*, segun va rectificadada en el testo:

(4) *Cujus curæ superintendunt*, son como *superintendentes* encargados de velar por las ovejas y los corderos, sobre el clero y el pueblo; que tal es la significacion etimológica de la palabra *episcopos*.

Responderémos que, como dice San Agustín (super. Gen. ad litt. 12 c. 16) (1) « el agente es siempre superior » al paciente: y como en el género de la perfeccion segun San Dionisio (De cal. hier. c. 5) los obispos son como perfeccionadores y los religiosos los perfeccionados, perteneciendo lo uno á la accion y lo otro á la pasion; es por tanto evidente que el estado de perfeccion es mejor en los obispos que en los religiosos.

Al argumento 1.º dirémos, que la renuncia de los bienes propios puede considerarse de dos maneras: 1.ª segun que es en acto, y en este caso no consiste esencialmente en ella la perfeccion, sino que es cierto instrumento de la perfeccion, como se ha dicho (a. 3), por lo que nada impide que el estado de perfeccion exista sin la renuncia de los bienes propios, como dirémos tambien sobre otras observancias exteriores; 2.ª puede considerarse segun la preparacion, esto es, de manera que esté dispuesto el hombre si fuese preciso, á abandonarlo ó darlo todo; y esto pertenece directamente á la perfeccion. Por esta razon dice San Agustín (De Quæst. evangel. 1. 2, q. 11): « Dios manifiesta que los hijos de la sabiduría entienden que la justicia consiste, no en comer ni en la abstinencia, sino en la igualdad de ánimo para soportar la pobreza ». Conforme á lo cual dice el Apóstol (Philip. 4, 32), *sé lo que es la abundancia y la penuria*. Pero los obispos estan obligados principalmente á despreciar todo lo suyo en honor de Dios y por la salvacion de su grey, cuando fuere preciso, ya dándolo á los pobres de su rebaño, ya soportando con alegría el robo de sus bienes.

Al 2.º que proviene de la abundancia del amor divino eso mismo de que los obispos se apliquen á lo perteneciente al amor del prójimo, por cuya razon el Señor preguntó primeramente á Pedro si le amaba y despues le encargó del cuidado de su grey; y San Gregorio dice (*in Pastoralí* p. 2, c. 1): « si la carga pastoral es un testimonio de amor, el que es virtuoso y rehusa apacentar el rebaño de Dios, queda convicto de que no ama al

» Soberano Pastor ». Pero es signo de mayor amor el que el hombre sirva áun á otro á causa de su amigo, que si solo quiere servir al amigo.

Al 3.º que, como dice San Gregorio (*in Pastoralí*, p. 2, c. 1), « sea el primero el primero en la accion, absorto más que todos en la contemplacion », puesto que á ellos corresponde no solo contemplar por sí mismos, sino áun por la instruccion de los demas. Por esta razon San Gregorio (sup. Ezech. hom. 5) aplica á los hombres perfectos lo que de los que vuelven de la contemplacion se dice (Ps. 144, 7): *rebosarán de la memoria* (2) *de tu suavidad*.

ARTÍCULO VIII. — Los presbíteros, curados y los arcedianos tienen mayor perfeccion que los religiosos.

1.º Parece que tambien los presbíteros, curados y arcedianos, tienen mayor perfeccion que los religiosos: porque San Crisóstomo dice (Dial de Sacerdot. 1. 16, c. 4, implic. c. 7): « Si me presentas un monje tal como lo fué Elías, hablando hiperbólicamente; no deberá ser sin embargo comparado á aquel que entregado á los pueblos y obligado á sobrellevar los pecados de la multitud persevera inmóvil y fuerte; » y poco despues dice (c. 7): « si alguno me pusiera elegir lo que más me agradase entre el oficio sacerdotal y la soledad de los monjes, elegiría sin comparacion lo que dije primero; » y en el mismo libro (c. 5) dice: « si se comparan las fatigas del monje con las del sacerdote que cumple bien sus deberes, se encontrará que hay entre uno y otro tanta distancia, como entre un simple ciudadano y un rey. » Luego parece que los sacerdotes que tienen la cura de las almas son más perfectos que los religiosos.

2.º Dice San Agustín (epist. ad Valer. epist. 21 ó 148): « medite tu prudencia religiosa que nada hay en esta vida y sobre todo en esta época más difícil, más laborioso y más puesto que el cargo del obispo, presbítero ó diácono; pero nada más santo ante Dios, si se desempeña como manda nuestro Emperador. » Luego los religiosos no son más perfectos que los presbíteros ó los diáconos.

(1) No así en términos espresos como en equivalencia.

(2) La Vulgata dice: *memoriam abundantia suavitatis huc eructant*.

3.º Dice San Agustín (a. Aurel. epist. 60 ó 76): « es cosa excesivamente deplorable elevar á los monjes á un orgullo tan ruinoso y juzgar á los clérigos dignos de tan grave afrenta, que se diga que un mal monje es un buen clérigo, siendo así que á veces aun un buen monje apenas hace un clérigo mediano; » y poco ántes observó « que no se debe dar ocasion á los servidores de Dios (esto es, á los monjes) de que piensen ser con más facilidad elegidos para algo mejor (es decir, para el clerical) degenerando en peores, ó sea dejando su vida monacal. » Luego parece que los que están en el estado clerical son más perfectos que los religiosos.

4.º No es lícito pasar de mayor á menor estado. Pero es permitido pasar del estado monástico al oficio de presbítero con cura de almas, como consta (16, c. 1, c. 28) por el decreto del Papa Gelasio, que dice: « si hubiere algun monje, que por el mérito de su vida venerable parezca digno del sacerdocio, y el abad bajo cuya autoridad milita por Cristo nuestro rey, pide que se le haga presbítero, debe el obispo elegirlo y ordenarlo en el lugar que juzgue » (*oportuno*); y San Jerónimo dice al monje Rústico (epist. 4): « vive en el monasterio de modo que merezcas ser clérigo. » Luego los presbíteros curados y los arcedianos son más perfectos que los religiosos.

5.º Los obispos se hallan en estado más perfecto que los religiosos, como consta de lo dicho (a. 7). Pero los presbíteros curados y los arcedianos en el mero hecho de ejercer la cura de almas, son más semejantes á los obispos que los religiosos. Luego son de mayor perfeccion.

6.º La virtud consiste en lo difícil y bueno, como se dice (Ethic. 1. 2, c. 3); y es más difícil el que alguno viva bien en el cargo de presbítero curado ó de arcediano que en el estado de religion. Luego los presbíteros curados ó los arcedianos tienen virtud más perfecta que los religiosos.

Por el contrario, dicese (19, q. 2, c. Duæ); « si alguno administra una parroquia bajo la direccion del obispo y vive secularmente é inspirado por el Espíritu Santo quisiere salvarse en algun monasterio ó regla canónica puesto que es

» conducido por la ley privada, ninguna » razon exige que sea coartado por la ley » pública. » Pero no es conducido alguno por la ley del Espíritu Santo, que allí se llama ley privada, sino á algo más perfecto. Luego parece que los religiosos son más perfectos que los arcedianos ó los presbíteros curados.

Conclusion. *El estado religioso [1] es más perfecto que el de los curas y arcedianos en cuanto á la bondad de su género de vida; pero inferior [2] con respecto á la dificultad de desempeñar bien sus deberes, no obstante su mayor estrechez, por razon de los peligros esternos de la cura de almas; y más aún [3] en los religiosos no investidos de orden sacro.*

Responderémos, que no se compara la superioridad de dos individuos por relacion á lo que tienen de comun sino en lo que difieren. Pero en los curas y arcedianos hay tres cosas que considerar, á saber, el estado, el orden y el oficio. Pertenece al estado el que sean seculares, al orden el que sean sacerdotales ó diáconos, y al oficio el tener á su cargo la cura de almas. Si pues consideramos con separacion á un religioso por su estado (1), un diácono ó sacerdote en cuanto al orden y un cura de almas segun su oficio, como son muchos de los monjes y canónigos regulares; en lo primero sobresale y en los otros será igual: pero, si difiere el segundo del primero en estado y oficio, conviniendo en el orden, como son los religiosos, sacerdotes y diáconos, que no tienen cura de almas; es evidente que el segundo será superior al primero en estado, inferior en oficio é igual en orden. Debe pues considerarse cuál preeminencia es mayor, si la del estado ó la del oficio; para lo cual parece debe atenderse á dos cosas, que son *la bondad y la dificultad*. Si se hace la comparacion segun la bondad, se antepone el estado religioso al oficio de presbítero curado ó arcediano; porque el religioso obliga toda su vida al estudio de la perfeccion, mientras que el presbítero ó arcediano no se obliga por toda su vida á la cura de almas, como el obispo; como tampoco le incumbe tener cuidado principal de sus súbditos, como al obispo, sino que su oficio se limita á cumplir al-

(1) En algunas ediciones se lee (*statuu* por *statu*) el estado religioso.

gunos deberes particulares acerca de la cura de almas, como se ve por lo dicho (a. 6 al 2.º). Por consiguiente, la comparación del estado religioso al oficio de estos es como de lo universal con lo particular, y como del holocausto con el sacrificio, que es ménos que el holocausto, como consta por San Gregorio (sup. Ezech. hom. 20). Por esta razon se dice tambien (19, q. 1, c. 1): « á los clérigos » que quieren hacerse monjes, porque de » sean hacer vida mejor, debe facilitar- » seles el ingreso en los monasterios con » exencion de los obispos. » Mas esta comparación debe entenderse segun el género de la obra: porque segun la caridad del que la ejecuta sucede á veces que una accion inferior en su género es más meritoria, si se hace con caridad mayor. Pero, *si se considera la dificultad de cumplir bien todos sus deberes en religion y en el oficio del que tiene la cura de almas, en este caso es más difícil cumplir bien dichos deberes á causa de los peligros exteriores; aunque la vida del religioso sea más difícil en cuanto al género mismo de la obra á causa de la severidad de la observancia regular. Si empero un religioso carece tambien de orden, como sucede á los conversos (1) de las religiones así es evidente que sobresale la preeminencia del orden en cuanto á la dignidad, puesto que por el orden sacro es destinado alguno á los ministerios dignísimos, por los que se sirve á Cristo mismo en el sacramento del altar, para lo cual se requiere mayor santidad interior que la que requiere áun el estado religioso: porque como dice San Dionisio (De eccles. hierarch. c. 6), « el orden monástico debe seguir á » los órdenes sacerdotales y elevarse á » imitacion de ellos á las cosas divinas. » Por consiguiente peca más gravemente en igualdad de circunstancias el clérigo constituido en órdenes sagradas, si hace algo contrario á la santidad, que un religioso que no tiene el orden sagrado, aunque el religioso lego esté obligado á las observancias regulares, á las que no lo están los que tienen las órdenes sagradas.*

Al argumento 1.º dirémos, que á aquellos pasajes de San Crisóstomo podría

(1) Que entre nosotros se llaman comunmente legos ú operarios.

responderse brevemente, que no trata del sacerdote curado de un órden inferior, sino del obispo, que se llama sumo sacerdote; y esto conviene con el fin de aquel libro, en que se consuela á San Basilio de haber sido elegidos para obispos. Pero, dejando esto, debe decirse que se espresa así en cuanto á la dificultad, porque dice ántes (c. 6.): « cuando un » piloto está en medio de las olas y puede » salvar su navío de la tempestad, en » este caso merece de todo el mundo un » testimonio de perfecto gobernante, » y despues concluye con las palabras arriba transcritas (arg. 1.º) del monje, « el cual » no debe ser comparado con aquel que, » entregado al pueblo, persevera inmó- » vil; » y añade la razon, porque « se ha » conducido en la tranquilidad lo mismo » que en medio de la tempestad. » Por lo cual ninguna otra cosa puede probarse, sino que es más peligroso el estado del que ejerce la cura de almas que el del monje; y el conservarse inocente en un peligro mayor, es indicio de mayor virtud. Pero tambien pertenece á la magnitud de la virtud el que alguno evite los peligros entrando en religion, por lo cual no dice que preferiría desempeñar el ministerio sacerdotal á estar en la soledad de los monjes; sino que querría mejor ser grato en esto que en aquello, porque esto es prueba de mayor virtud.

Al 2.º que tambien aquella autoridad de San Agustin habla manifestamente en cuanto á la dificultad, que demuestra la grandeza de la virtud en los que se conducen bien, como se ha dicho (al 1.º)

Al 3.º que San Agustin compara allí los monjes á los clérigos en cuanto á la distancia del orden, no respecto á la distancia de religion y de vida secular.

Al 4.º que los que son elevados del estado religioso á la cura de almas, habiendo estado ántes constituidos en las órdenes sagradas, obtienen algo que ántes no tenían, á saber, el oficio de cura; pero no dejan lo que ántes tenían, que es el estado religioso; porque se dice (*Decret. 16, C. 1, c. 3*): « sobre los » monjes, que morando por largo tiempo » en los monasterios, si despues llegaren » al orden del clericato, establecemos » que no deben separarse del primer pro- » pósito. » Pero los curas ó arcedianos

cuando entran en religion, dejan el cargo de la cura del alma, para alcanzar un estado más perfecto; así que esto mismo demuestra la superioridad de parte de la religion: miéntras que al ser elevados los religiosos legos (1) al clericalato y á los órdenes sagrados, son evidentemente promovidos á un rango superior, como se ha dicho (4.º), lo cual se manifiesta por lo que indica de San Jerónimo, cuando dice: «vive en el monasterio de modo que merezcas ser clérigo.»

Al 5.º que presbíteros curados y los arcedianos son más semejantes á los obispos que los religiosos en cuanto á algo, esto es, en cuanto á la cura de almas, que pesa sobre ellos secundariamente; pero en cuanto á la obligacion perpétua, que se requiere para el estado de perfeccion, son más semejantes al obispo los religiosos, como consta de lo dicho (a. 5 y 6).

(1) No precisamente legos en el sentido insinuado en la nota anterior los cuales por regla general nunca reciben órdenes clericales, y aún en algunas corporaciones religiosas hacen voto espreso de no ser promovidos á ellas; debiendo entenderse más bien de los jóvenes profesos con destino al sacerdocio, cuando hayan llegado á la edad competente y ter-

Al 6.º que la dificultad procedente de lo árduo de la obra añade á la perfeccion de la virtud, al paso que la dificultad que proviene de los obstáculos exteriores, á veces disminuye la perfeccion de la virtud, como cuando alguno no ama tanto la virtud que quiera evitar los impedimentos de ella, segun aquello del Apóstol (1 Cor. 9, 25): *todo el que ha de lidiar, de todo se abstiene*; pero otras es signo de virtud más perfecta, por ejemplo, cuando ocurren á alguno inopinadamente ó por consecuencia de la necesidad obstáculos de virtud, á causa de los cuales no se separa sin embargo de ella. Pero en el estado religioso la dificultad es más grande por lo árduo de las obras en tanto que para los que viven en el siglo de cualquiera manera (2) es mayor la dificultad por los obstáculos de la virtud que los religiosos evitaron pródidamente en todo.

minado sus estudios y demas ejercicios de preparacion á él.

(2) Es decir, sean legos simplemente ó aspirantes á ingresar en la clerecia, viviendo empero honesta y cristianamente; pues los que se entregan al desorden y abandono de sus deberes cristianos en general no se cuidan por lo comun de tales dificultades y peligros.

CUESTION CLXXXV.

De lo perteneciente al estado de los obispos.

Vamos á tratar de lo perteneciente al estado de los obispos, sobre lo cual se ofrecen estos ocho puntos: 1.º Es lícito apeteer el episcopado?—2.º Es permitido rehusarlo finalmente?—3.º Es preciso elegir el mejor para el episcopado?—4.º Puede el obispo pasar á la religion?—5.º Le es lícito abandonar á sus súbditos corporalmente?—6.º Puede tener algo propio?—7.º Peca mortalmente no dando á los pobres los bienes eclesiásticos?—8.º Los religiosos que son elevados al episcopado, están obligados á las observancias regulares?

ARTÍCULO I. — Es lícito desear el episcopado?

1.º Parece que es lícito desear el episcopado; pues dice el Apóstol (1 Tim. 3, 1), *quien desea el episcopado buena obra desea*, y es lícito y laudable desear una buena obra. Luego tambien es laudable desear el episcopado.

2.º El estado de los obispos es más perfecto que el de los religiosos, como se ha demostrado (C. 184, a. 7). Y, como es laudable el desear pasar al estado religioso, tambien lo es por consecuencia el desear ser promovido al episcopado.

3. Dícese (Prov. 11, 26), *quien esconde el trigo será maldito en los pueblos; más la bendición sobre la cabeza de los que lo venden*; pero el que es idóneo por su vida y ciencia para el episcopado parece esconder los frutos espirituales, si se sustrae del episcopado; mientras que al aceptarlo se pone en el lugar del que distribuye los alimentos espirituales. Luego parece que es laudable desear el episcopado y vituperable el rehuirle.

4.º Los hechos de los Santos, que se mencionan en la Sagrada Escritura, nos son propuestos como modelo, segun aquello (Rom, 15, 4), *todas las cosas, que han sido escritas, para nuestra enseñanza están escritas*. Pero se lee (Is. 6) que Isaías se ofreció para el oficio de la predicacion, que compete principalmente

á los obispos. Luego parece que es laudable desear el episcopado.

Por el contrario, dice San Agustin (De civ. Dei, l. 19, c. 19): « el lugar superior sin el que no puede ser regido el pueblo, áun cuando sea administrado como conviene, se apetece sin embargo inconvenientemente.

Conclusion. *Aspirar al episcopado es ilícito [1] si en ello se busca medro temporal ó el honor adjunto, por cuanto arguye codicia ó ambicion; presuntuoso [2] en el que sin manifiesta necesidad lo pretende áun en provecho de los prójimos; pero plausible [3] el que desea sin presuncion ejercer el misterio episcopal, sintiéndose digno y capaz ó movido del celo de caridad sin presuncion ni aspiraciones mundanales, ó hallándose investido de tan alta dignidad.*

Responderémos que en el episcopado pueden considerarse tres cosas: 1.ª es principal y final, esto es, la operacion episcopal, por la cual se provee á la utilidad de los prójimos, segun aquello (Joann. ult. 17), *apacienta mis ovejas*; la 2.ª es la elevacion del grado, porque el obispo es constituido sobre otros, segun aquello (Matth. 24, 45), *siervo fiel y prudente á quien el Señor puso sobre su familia*; la 3.ª que es consecuencia de las anteriores es el respeto y el honor y las ventajas temporales, segun aquello (1 Tim. 5, 17), *los presbiteros, que gobiernan bien*

son dignos de doblada honra. Luego el apetecer el episcopado por razon de estos bienes á el anejas es evidentemente ilícito y acusa codicia ó ambicion, por lo que dice el Señor contra los fariseos (Matth. 23, 6), *aman los primeros puestos en los banquetes y las primeras sillas en las sinagogas, y ser saludados en la plaza y que los hombres los llamen Rabbi. En cuanto á lo 2.º, es decir, en cuanto á la preeminencia del grado; el desear el episcopado es presuntuoso; por lo cual arguye el Señor á los discípulos (Matth. 20, 25) que aspiraban á la primacia, diciendo: sabeis que los príncipes de las gentes avasallan á sus pueblos, y así San Crisóstomo (hom. 66, in Matth) dice que « por esto se ve que es propio de los gentiles desear el primado y de esta manera calma los deseos de su alma por esta comparacion tomada de los gentiles. » Pero el desear ser útil á los prójimos es en sí laudable y virtuoso: mas puesto que en razon del acto episcopal, esta carga tiene aneja la elevacion del grado, parece presuntuoso que alguno desee presidir á otros, para ser útil á los súbditos, no mediando una necesidad manifiesta é inminente, como dice San Gregorio (Pastor p. 1, c. 7) que era « entónces laudable desear el episcopado, » cuando no había duda alguna de llegar por él á los más graves suplicios; por lo que no se encontraba con facilidad quien echara sobre sí esta carga, sobre todo cuando alguno no era escitado á ella sobrenaturalmente por el celo de la caridad, como tambien observa el mismo doctor (Pastor p. 1, c. 7) que « Isaías, » deseando ser útil á los prójimos, apeteció laudablemente el oficio de la predicacion. » Sin embargo puede alguno apetecer sin presuncion el hacer tales obras, si ya se halla en este oficio siendo digno para cumplirlas, de modo que se desee la buena obra, mas no el primado de la dignidad. Por esta razon San Crisóstomo dice (super Matth. hom. 35, in oper. imperf.) « bueno es desear una » buena obra; pero es vanidad desear el » primado de honor; porque la primacia » quiere á quien la elude y aborrece al » que la desea. »*

Al argumento 1.º contestaremos que, como dice San Gregorio (Past. p. 1.

c. 8), « el Apóstol dijo esto en aquel » tiempo, en que el que estaba á la ca- » beza del pueblo era conducido el pri- » mero á los tormentos del martirio », y en este caso, al desear el episcopado no se podía desear otra cosa sino la obra buena; por lo cual dice San Agustin (De civ. Dei, l. 19, c. 19) que « el Apóstol » al decir, *el que desea el episcopado de- » sea una obra buena* », quiso dar á entender lo que es el episcopado, puesto que es nombre de obra, no de honor; porque la palabra *episcopus* es derivada de (*epi*) sobre, y (*scopus*) cuidado intenso: por consiguiente, si se quiere, podemos traducir al latin *superintendere* (velar desde lo alto), de modo que entienda que no es obispo quien desea presidir y no ser útil; porque en la accion (como dice un poco ántes), no debe ser amado ni el honor ni la potencia en esta vida, puesto que *todas las cosas son vanidad bajo el sol*; sino la obra misma que se hace por el honor ó la potencia. Sin embargo, como dice San Gregorio (Pastor ibid.) « San Pablo alabando el deseo de » la obra buena, cambia en temor lo que » ha sido objeto de sus elogios, cuando » añade: *es preciso que el obispo sea irre- » prensible*, como si dijera: alabo lo que » buskais, pero ántes sabed lo que bus- » cais. »

Al 2.º, que no se debe razonar de la misma manera sobre el estado religioso y el estado episcopal por dos motivos: 1.º, porque para el estado episcopal se exige ántes la perfeccion de la vida como consta por lo que el Señor preguntó á San Pedro *si le amaba más que los demas*, ántes de confiarle el oficio pastoral; miéntras que para el estado religioso no se exige ántes la perfeccion, sino que es el camino que conduce á ella, por lo cual no dijo el Señor (Matth. 9), *si eres perfecto ve y vende todo lo que tienes, sino si quieres ser perfecto*, siendo la razon de esta diferencia que, segun San Dionisio (De eccles. hier. c. 5) la perfeccion pertenece activamente al obispo, como al que perfecciona (1), y pasivamente al monje como al perfeccionado: y se requiere que uno sea perfecto, para

(1) *Perfectorum*; no *perfectorum*, como se ve en alguna edicion de las ménos correctas.

poder guiar á otros á la perfeccion, lo cual no se exige ántes del que debe ser guiado á la perfeccion; pero es presuntuoso el que alguno se crea perfecto, mas no el que tienda á la perfeccion; 2.º porque el que abraza el estado religioso se somete á otros, para obtener lo espiritual, y esto es lícito á todos; por lo que dice San Agustin (De civ. Dei, l. 19, c. 19): « á nadie se prohíbe el estudio de conocer la verdad, lo cual pertenece á un reposo laudable ». Pero el que pasa al estado episcopal es ascendido para proveer á otros, y nadie debe apropiarse esta elevacion, segun aquello (Hebr. 5, 4), *ninguno toma para sí esta honra, sino el que es llamado de Dios*; y San Crisóstomo dice (super Matth. hom. 25, in op. imperf.): « ni es justo ni útil desear el primado de la Iglesia, porque ¿quién en sano juicio quiere someterse de buen grado á tal esclavitud y peligro de tener que dar cuenta por toda la Iglesia, sino acaso el que no teme el juicio de Dios abusando secularmente del primado eclesiástico, para convertirlo en secular? »

Al 3.º que la dispensacion de los alimentos espirituales no debe hacerse al arbitrio de cualquiera, sino principalmente segun la voluntad y disposicion de Dios, y secundariamente segun el arbitrio de los prelados superiores, acerca de los que dice el Apóstol (1 Cor. 4, 1), *así nos tenga el hombre como ministros de Cristo, y dispensadores de los misterios de Dios*: y por eso no se entiende que oculta el alimento espiritual aquel, á quien no compete por oficio ni se le ha confiado por el superior, si desiste de la correccion ó gubernacion de otros; sino que se entiende que lo oculta, si descuida la dispensacion, cuando le incumbe por oficio, ó si rehusa recibir con pertinacia este cargo, que se le quiere imponer por un superior; por lo cual dice San Agustin (De civ. Dei, l. 19, c. 19): « el amor de la verdad busca el santo reposo; la necesidad de la caridad acepta el nego-

» cio justo: cuya carga si nadie la impone, es justo entregarse á conocer y contemplar la verdad; pero, si se impone, debe recibirse á causa de la necesidad de la caridad (1) ».

Al 4.º que, como dice San Gregorio (Past. p. 1, c. 7), « Isaias, que quiso ser enviado, se vió ántes purificado por medio de un carbon del altar; á fin de que nadie tenga la temeridad de acercarse á los sagrados misterios, sin estar puro: y por consiguiente, como es muy difícil á cada individuo poder reconocerse purificado, hay más seguridad en declinar el oficio de la predicacion ».

ARTÍCULO-II. — Es lícito rehusar enteramente el episcopado impuesto?

1.º Parece que es lícito rehusar enteramente el obispado impuesto: porque, como dice San Gregorio (Pastor. p. 1, c. 7), « deseando Isaias ser útil á los prójimos por medio de la vida activa, deseó el oficio de la predicacion; y al contrario Jeremías, queriendo unirse fuertemente al amor del Criador por la vida contemplativa, se escusó de cumplir esta mision ». Mas nadie peca, si no quiere abandonar lo mejor, para adherirse á lo ménos bueno. Luego, predominando el amor de Dios al amor del prójimo y siendo la vida contemplativa preferida á la vida activa, como consta de lo dicho (C. 25, a. 1; y C. 26; a. 2; y C. 182, a. 1); parece que no peca el que rehusa enteramente el episcopado.

2.º Como dice San Gregorio (Past. p. 1, c. 7), « es muy difícil que alguno pueda conocer que está purificado; y nadie debe acercarse á los ministerios (2) sagrados, sin estar purificado ». Luego, si alguno no cree que está purificado, no debe aceptar la carga episcopal, de cualquier manera que se le ordene.

3.º Dice San Jerónimo sobre San Márcos (Prólogo super Marcum) (3) que « este se cortó el dedo pulgar despues de abrazar la fe, para hacerse incapaz

(1) En cuyo caso es hasta meritoria la tal aceptacion y áun el apetecer el cargo episcopal, no solo por subvenir á la necesidad sino tambien ademas por la sumision de la obediencia.

(2) No misterios, segun equivocadamente ponen la edicion áurea y alguna otra.

(3) Ni el tal prólogo es genuino de San Jerónimo, aunque en la glosa ordinaria se inserta como tal y Lirano lo comenta en

el concepto de legitimo; ni el Márcos mencionado es el evangelista, sino un anacoreta, segun pueda comprobarse por los Anales de Baronio (año 45 de Cristo, núm. 41) y porque ademas no se le atribuye tal hecho en el ritual de la orden de Sto. Domingo, publicado en 1254, es decir, precisamente en vida del mismo Sto. Tomás, donde únicamente se lee que « hecho obispo fundó la Iglesia de Alejandria ».

» de recibir el sacerdocio ». De la misma manera hay quienes hacen voto de no aceptar jamás el episcopado. Pero la misma razon hay para poner impedimento á algo y para rehusarlo enteramente. Luego parece que alguno puede rehusar enteramente el episcopado sin pecado.

Por el contrario, dice San Agustín á Eudoxio (ep. 48 ú 81): « si la Iglesia » nuestra madre deseara vuestro concur- » so , no recibais sus dignidades con ávido » orgullo, y no las rechaceis por amor al » reposo ». Despues añade: « no ante- » pongais vuestro descanso á las necesi- » dades de la Iglesia, á la que si nadie » entre los buenos quisiera asistir en su » alumbramiento, no habría medio de que » nacieseis ».

Conclusion. *Rehusar decidida y pertinazmente el episcopado impuesto por el superior es pecado contrario á la caridad y humildad, no ménos que el ambicionarlo.*

Responderémos, que en la promocion al episcopado hay que considerar dos cosas : 1.^a qué convenga al hombre apetecer segun su propia voluntad ; 2.^a qué es justo haga segun la voluntad de otro. En cuanto á la voluntad propia conviene al hombre principalmente atender á su propia salvacion; mas el que procure la salvacion de otros le conviene por disposicion de otro, que tiene potestad, como consta de lo dicho (a. 1, al 3.^o). De consiguiente, *así como denota desarreglo de la voluntad el que alguno se dirija por su propio arbitrio en cuanto á ser colocado al frente del gobierno de los demas, así tambien arguye desarreglo el rehusar enteramente contra el mandato del superior el predicho ministerio de la gobernacion por dos razones* : 1.^a porque esto *repugna á caridad* de los prójimos, á cuya utilidad debe alguno ofrecerse segun el tiempo y los lugares; por cuya razon dice San Agustín (De civ. Dei, l. 19, c. 19) que « la necesidad de la caridad recibe el justo « negocio »; 2.^a porque esto *repugna á la humildad*, por la que alguno se somete á los mandatos de los superiores; y

segun esto dice San Gregorio (Pastor. p. 1, c. 6): « hay verdadera humildad » ante los ojos de Dios, cuando no se » rehusa con obstinacion lo que se ordena » aceptar en interes general (1) ».

Al argumento 1.^o dirémos que, aunque hablando simple y absolutamente, la vida contemplativa sea mejor que la activa, y el amor de Dios que el amor del prójimo ; sin embargo por otra parte el bien de la multitud debe ser preferido al bien de uno ; por lo que San Agustín dice en las palabras ya ántes citadas : « no antepongais vuestro descanso á las » necesidades de la Iglesia », sobre todo porque pertenece al amor de Dios esto mismo de que alguno tenga el cuidado pastoral de las ovejas de Cristo. Así que sobre aquello (Joan. ult.), *apacienta mis ovejas*, dice San Agustín (Tract. 123): « sea oficio de amor apacientar el rebaño » del Señor, como fue indicio de temor » negar al pastor ». De la misma manera tambien los prelados no pasan á la vida activa de modo que abandonen la contemplativa ; por lo que dice San Agustín (De civ. l. 19, c. 19) que, « si se im- » pone la carga del oficio pastoral, no se » debe en este caso abandonar la delecta- » cion de la verdad », que se tiene en la contemplacion.

Al 2.^o que nadie está obligado á obedecer al prelado para algo ilícito, como consta de lo dicho sobre la obediencia (C. 104, a. 5). Puede pues suceder que aquel, á quien se impone el oficio de prelado sienta algo en sí, á causa de lo cual no le sea lícito recibir la prelacion. Pero este impedimento puede ser obviado algunas veces por el mismo, á quien se impone la cura pastoral; por ejemplo, si tiene el propósito de pecar, el cual puede abandonar : y por esto no se escusa de obedecer finalmente al prelado que se lo manda. Mas otras veces no puede desechár él mismo el impedimento, que hace ilícita la aceptacion de la carga pastoral, sino el prelado que se lo ordena, por ejemplo, si es irregular ó escomulgado ; y entónces debe manifestar su defecto al prelado, que le ordena, el cual si no (2)

(1) Como se refiere del mismo angélico Doctor haber rehusado humildemente (no con obstinacion) el arzobispado de Nápoles, y de muchos otros Santos é insignes varones, que se conceptuaban más útiles y seguros en ministerios de ménos rango y mayor fatiga.

(2) Así con Nicolai las ediciones modernas comunes, aunque en algunas y en la mayoría de las antiguas se halla *voluerit* por *notuerit*. Esto último parece más en conformidad con el pensamiento del texto y del Autor.

quisiere remover este impedimento, está obligado á obedecer humildemente, por lo cual (Exod. 4, 10), habiendo dicho Moisés, *os ruego Señor, yo no soy elocuente desde ayer y ántes de ayer*, el Señor le contestó: *yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de hablar*. Finalmente otras veces no puede quitarse el impedimento ni por el que ordena, ni por aquel á quien se ordena, como si un arzobispo no pudiera dispensar de una irregularidad; por consiguiente el súbdito no está obligado á obedecerle, para recibir el episcopado ó tambien las órdenes sagradas, si es irregular.

Al 3.º que aceptar el episcopado no es en sí necesario para la salvacion, pero se hace necesario por precepto del superior; y respecto de las cosas, que son así necesarias para la salvacion, puede alguno lícitamente poner obstáculo, ántes de que exista el precepto: de otra suerte no sería lícito á ninguno pasar á segundas nupcias, ni por esto se le impediría la recepcion del episcopado ó del orden sagrado. Pero esto no sería lícito en las cosas que por sí son necesarias para la salvacion, por cuya razon San Márcos no obró contra precepto, al cortarse el dedo; aunque es creible que esto lo hizo por revelacion del Espíritu Santo, sin la que á nadie es permitido mutilarse. Pero el que hace voto de no recibir el episcopado, si por esto tiene la intencion de obligarse á no aceptarlo ni por obediencia al prelado superior, hace un voto ilícito (1); y si tiene la intencion de obligarse, cuanto está en él, á evitar esta carga ó á no recibirla sino en una inminente necesidad, el voto es lícito, porque se obliga á hacer lo que es conveniente que haga un hombre.

ARTÍCULO III. — ¿Es preciso que el que es elevado al episcopado sea mejor (2) que los demas?

1.º Parece necesario que el que es elevado al episcopado sea mejor que los demas: porque el Señor preguntó á San Pedro, á quien había de confiar el oficio pastoral, si le amaba más que á los de-

mas; y alguno es mejor por cuanto ama más á Dios. Luego parece que no debe ser elevado al episcopado sino el que es mejor que los demas.

2.º El Papa Símaco dice (c. *Vilissimus*, 1, q. 1): « se debe mirar como el » más vil el que tiene una dignidad más » elevada que los demas, sin serles superior en ciencia y santidad ». Pero el que sobresale en ciencia y santidad es mejor. Luego ninguno debe ser elevado al episcopado, si no es mejor que los demas.

3.º En cualquier género lo menor es regido por lo mayor, como lo corporal es regido por lo espiritual y los cuerpos inferiores por los superiores, segun dice San Agustín (De Trinit. 1. 3, c. 4): y, como el obispo es escogido para regir á los demas, debe por consecuencia ser mejor que ellos.

Por el contrario, dice la Decretal (c. *Cum dilectus*, De electione, etc.) (3) que « basta elegir al bueno; y no es preciso » elegir al mejor ».

Conclusion. *El que elige obispo [1] no está obligado á elegir precisamente al más digno por su caridad y santidad, sino al más idóneo para instruir, defender y gobernar á la Iglesia; y en cuanto al electo [2] basta que no se reconozca indigno, hasta el punto de serle ilícito aceptar, aunque no se sienta mejor que otros.*

Responderémos, que acerca de la promocion de alguno al episcopado hay que considerar algo por parte del que es promovido y algo por parte del que le promueve. Por parte del que le eleva, sea escogiéndole ó proveyendo, se requiere que lo elija tal que dispense fielmente los misterios divinos, los cuales deben ser dispensados en interes de la Iglesia, segun aquello (1 Cor. 14, 12), *procurad abundar en ellos para edificacion de la Iglesia*. Pero los divinos misterios no se confian á los hombres por causa de su recompensa, la que deben aguardar en lo futuro; y por eso *el que debe elegir á alguno para obispo ó procurar que lo sea, no está obligado á promover al que es mejor absolutamente*, lo cual es conforme á

(1) Y por consiguiente nulo ya en su raíz misma segun la doctrina de San Alfonso de Liguorio (1. 3, n.º 206) y comun entre los doctores.

(2) No en absoluto el más santo, sino el más apto y útil para el régimen de la Iglesia y bien de los fieles.

(3) De Alejandro III en un concilio de Letran.

la caridad ; *sino al mejor relativamente al régimen de la Iglesia*, esto es, al que sea capaz de instruir y defender la Iglesia y gobernarla pacíficamente (1). Por esta razón San Jerónimo dice (sup. illud c. 1, ad Tit. *et constituas per civit.....*) « que algunos no procuran erigir para columnas de la Iglesia á los que conocen que han de serla más útiles, sino á los que ellos aman más ó aquellos, por cuyos obsequios están sobornados ó cautivos, ó los que están recomendados por grandes personajes ó (por no hablar de algo peor) de gentes que han comprado por presentes el hacerse clérigos ». Mas esto pertenece á la acepción de personas, que en ellos es un pecado grave : por lo cual sobre aquello (Jac. 2), *hermanos míos, no queráis en acepción de personas.....*, dice la Glosa (ord. Aug., epist. 167 ó 29, ad Hieron.): « si relacionamos con las dignidades eclesiásticas lo que se ha dicho de la distancia que hay entre el que está sentado y el que está de pie, no se debe creer que es pecado tener la fe de la gloria del Señor en acepción de personas : porque ¿quién tolerará que se elija á un rico para ocupar la silla de honor en la Iglesia, postergando á un pobre más instruido y más santo? » Mas por parte del que es elegido no se requiere que se repunte mejor que los otros, pues esto sería soberbio y presuntuoso ; sino que basta que no halle en sí cosa alguna, por la que se le haga ilícito aceptar el cargo episcopal (2). Por esta razón, aunque San Pedro fuera interrogado, si amaba más al Señor que los demás, en su contestación no se prefirió á los demás, sino que simplemente contestó que amaba á Cristo.

Al argumento 1.º dirémos que, el Señor sabía que por don suyo San Pedro tenía idoneidad para gobernar la Iglesia y para lo demás, y por eso le interrogó sobre el amor más amplio ; para demostrar que, cuando por otra parte se encuentra un hombre capaz de gobernar la Iglesia, debe atenderse principalmente en él á la excelencia del divino amor.

(1) Lo cual debe asimismo y según el Concilio de Trento (ses. 24, cap. 18) hacerse estensivo á las elecciones de párrocos y demás cargos eclesiásticos análogos aun de inferior categoría, atendiendo principalmente á sus circunstancias perso-

Al 2.º que aquel pasaje debe entenderse en cuanto al celo del que está constituido en dignidad, porque debe procurar mostrarse tal que aventaje á los demás en ciencia y santidad. Por esta razón dice San Gregorio (*Pastor. 2, c. 1*): « la acción del prelado debe trascender tanto á la del pueblo, cuanto suele distar la vida del pastor de su rebaño ». Pero no debe imputársele si antes de ser prelado no fue más excelente, de modo que por esto deba ser reputado vilísimo.

Al 3.º que, como se dice (1 Cor. 12, 4, 5 y 6), *hay repartimientos de gracias, de operaciones y de ministerios* : por consiguiente nada impide que alguno sea más idóneo para el oficio de gobernar, el cual sin embargo no sobresale en la gracia de la santidad. Pero es lo contrario en el régimen del orden natural, en el que lo que es superior en este orden tiene por lo mismo mayor idoneidad para disponer lo inferior.

ARTÍCULO IV. — ¿Puede lícitamente el obispo abandonar el cuidado episcopal, para pasar al estado religioso ?

1.º Parece que el obispo no puede lícitamente abandonar el cuidado episcopal, para pasar á la religión ; porque á nadie es lícito pasar de un estado más perfecto al ménos perfecto, pues esto es volver la vista atrás, lo cual es condenable según el dictámen del Señor, que dice (Luc. 9, 62), *ninguno, que pone su mano en el arado y mira atrás, es apto para el reino de Dios* : y el estado episcopal es más perfecto que el estado religioso, como se ha dicho (C. 184, a. 7). Luego, así como no es lícito volver del estado religioso al mundo ; así tampoco es lícito pasar del estado episcopal al religioso.

2.º El orden de la gracia es más perfecto que el de la naturaleza ; y según la naturaleza no se mueve la misma cosa á fines contrarios : por ejemplo, si una piedra cae naturalmente de lo alto, no puede naturalmente volver á lo alto. Siendo pues según el orden de la gracia lícito el pasar del estado religioso al es-

nales de edad, costumbres, instrucción y prudencia.

(2) Pero si queda obligado á procurar mostrarse en su nueva posición modelo ó ejemplar de virtud y ciencia, como luego dice en la solución al 2.º

tado episcopal, no es lícito por el contrario pasar del estado episcopal al estado religioso.

3.º En las obras de la gracia nada debe ser ocioso. Pero el que una vez ha sido consagrado para obispo retiene perpetuamente la potestad espiritual de conferir órdenes y de hacer otras cosas semejantes, que pertenecen al oficio episcopal; cuya potestad parece permanecer ociosa en el que dimitte el cargo episcopal. Luego parece que el obispo no puede dimitir el cuidado pastoral y pasar al estado religioso.

Por el contrario: nadie está obligado á lo que es en sí ilícito; y los que piden ser relevados del cuidado pastoral son compelidos á dimitir, como consta (extrav. De renunt. c. *Quidam*) (1). Luego parece que el abandonar el cuidado pastoral no es ilícito.

Conclusion. *No es lícito al obispo renunciar á su cargo, mientras puede ser útil á la salvacion de sus diocesanos, sin legitimo impedimento y competente autorizacion* (2).

Responderémos, que la perfeccion del estado episcopal consiste en que alguno se obliga por el amor de Dios á velar por la salvacion de los prójimos; y por consiguiente se obliga á conservar el cuidado pastoral, tanto tiempo como pueda ser útil á la salvacion de los súbditos á él encomendados, la cual no debe descuidar ni por el reposo de la contemplacion divina, puesto que el Apóstol sufría con paciencia estar distraído de la contemplacion de la vida futura, para cuidar de las necesidades de los fieles, segun aquello (Philip. 1, 22), *no sé en verdad qué escoger, pues me veo estrechado por dos partes; tengo deséu ser desatado de la carne y estar con Cristo, que me es mucho mejor; mas el permanecer en la carne es necesario por vosotros, y persuadido de esto sé que quedaré; ni por evitar cualquiera adversidad, ó lucrar, puesto que, como se dice (Joan. 10, 2), el buen pastor pone su alma por sus ovejas. Sin embargo sucede á veces que el obispo se ve impedido de atender á la salvacion*

de sus súbditos de muchas maneras (3): ya á causa del *defecto propio*, ya de *la conciencia*, como si es homicida ó simoníaco; ó tambien *del cuerpo*, como si es anciano ó está débil, ó tambien de *ciencia* suficiente para gobernar, ó tambien de la *irregularidad*, como si es bigamo; otras por *defectos de los súbditos*, á los que no puede hacer el bien, por cuya razon dice San Gregorio (Dialog. l. 2, c. 2): «debe soportarse con igualdad de alma á los malos allí donde se encuentran algunos hombres de bien, que se ayuden; pero donde no se saca provecho alguno de los buenos el trabajo es á veces estéril respecto de los malos; por lo que sucede frecuentemente en el espíritu de los perfectos que, cuando ven que su trabajo es sin fruto, emigran de un lugar á otro, para trabajar con fruto»: otras veces *por parte de otros*, como cuando se suscita escándalo sobre la prelación de alguna persona; pues, como dice el Apóstol (1 Cor. 8, 13), *si la vianda sirve de escándalo á mi hermano, nunca jamás comeré carne*, con tal que sin embargo no provenga el escándalo de la malicia de algunos, que quieren conculcar la fe ó la justicia de la Iglesia; pues por tal escándalo no debe dimitirse el cuidado pastoral, segun aquello (Matth. 15, 14), *dejadlos*, esto es, los que se escandalizaban de la verdad de la doctrina de Cristo, *ciegos son y guías de ciegos*. Sin embargo es preciso que, así como alguno toma el cuidado de regir por providencia del prelado superior, así tambien lo abandone por mandato del mismo á consecuencia de las causas predichas; y así (Extrav. De reunt. c. *Nisi cum pridem*) dice Inocencio III: «aunque tuvieras alas, para procurar volar á la soledad, estan tan unidas á las ligaduras de los preceptos que no eres libre para volar sin nuestro permiso». En efecto: á solo el Papa es lícito dispensar en el voto perpétuo, por el que alguno se obliga al cuidado de de los súbditos, recibiendo el episcopado.

Al argumento 1.º dirémos, que la perfeccion de los religiosos y obispos se con-

(1) Del concilio 4.º de Letran (can. 28) bajo Inocencio III y refiriéndose, no solo á los obispos, sino tambien á los demas encargados de la cura de almas.

(2) Reservada hoy exclusivamente al Sumo Pontífice.

(3) Algunos comprenden todas las causas aludidas en el texto en el siguiente distico:

*Deblis, ignarus, malè conscius, irregularis,
Quem mala plebs odit, dans scandala, laedere possit.*

sidera segun diversos conceptos: porque á la perfeccion de la religion pertenece el cuidado que alguno pone para la propia salvacion, al paso que á la perfeccion del estado episcopal incumbe el cuidar de la salvacion de los prójimos. Por consiguiente todo el tiempo que alguno pueda ser útil á la salvacion del prójimo, otro tanto retrocedería, si quisiera pasar al estado religioso, para cuidar solo de su salvacion el que se obligó á procurar no solo por la suya sino tambien por la de otros. Por esta razon dice Inocencio III en la predicha Decretal que « más fácilmente se concede el que un monje ascienda á prelado que el que un obispo descienda al monacato ». Pero, si no puede procurar la salvacion de los otros, es conveniente que atienda á la suya.

Al 2.º que por ningun impedimento debe el hombre omitir el cuidado de su salvacion, lo cual pertenece al estado religioso: puede empero haber algun impedimento, para procurar la salvacion ajena; y por eso el monje puede ser elevado al estado episcopal, en el que tambien puede cuidar de su salvacion. Asimismo puede el obispo, si hay impedimento para procurar la salvacion ajena, pasar al estado religioso, y cesando este impedimento volver por segunda vez al estado episcopal; por ejemplo, por la enmienda de los súbditos ó por cesacion del escándalo ó por haberse curado de su enfermedad ó salido de la ignorancia adquiriendo una instruccion suficiente; ó tambien si ha sido promovido simoniamente sin saberlo él, ó si ha hecho una vida regular, despues de haber renunciado al episcopado, podrá de nuevo ser promovido á otra sede. Pero si alguno ha sido depuesto del episcopado por su culpa y recluso en un monasterio para hacer allí penitencia, no puede volver al obispado. Por esta razon se dice (7, q. 1, c. *Hoc nequaquam*): « el Santo Concilio ordena que el que descendiere de la dignidad de pontífice á la vida de monje y lugar de penitencia, jamas vuelva al pontificado ».

Al 3.º que tambien en las cosas naturales por consecuencia de un impedimento

que sobreviene la potencia permanece sin el acto, como por la enfermedad del ojo cesa el acto de la vision; y así mismo no hay inconveniente en que por un impedimento que sobrevenga quede sin acto la potestad episcopal.

ARTÍCULO V. — ¿Es permitido al obispo abandonar á causa de alguna persecucion corporal el rebaño á él encomendado? (1).

1.º Parece que no es permitido al obispo abandonar corporalmente por alguna persecucion temporal el rebaño á él encomendado: porque dice el Señor (Joan. 10, 12) que *es mercenario y no verdadero pastor el que, al ver venir al lobo, abandona las ovejas y huye*; y San Gregorio dice (hom. 14 in Evang): « el lobo cae sobre las ovejas, cuando alguno injusto y ladron oprime á los fieles y humildes ». Luego, si por la persecucion de algun tirano abandona el obispo corporalmente el rebaño á él confiado, parece que es mercenario y no pastor.

2.º Dícese (Prov. 6, 1): *hijo mio, si salieres fiador por tu amigo, has empeñado con un extraño tu mano*; y despues añade: *corre á todas partes, apresúrate, despierta á tu amigo*; lo cual explicando San Gregorio (Past. p. 3, c. 1, admonit. 5), dice: « responder por un amigo es recibir el alma ajena en peligro de su propia vida. Pero todo el que es propuesto á otros para ejemplo de vida es amonestado, no solo para que él mismo vigile, sino tambien para que despierte al amigo »: y, como no puede hacer esto, si abandona corporalmente el rebaño; parece por consiguiente que el obispo no debe abandonar corporalmente su grey por causa de la persecucion.

3.º A la perfeccion del estado episcopal corresponde el cuidar de los prójimos. Es así que no es lícito al que ha abrazado el estado de perfeccion abandonar enteramente lo que es propio de la perfeccion. Luego parece que no es permitido al obispo sustraerse corporalmente del desempeño de su oficio, á no ser en caso

(1) Tertuliano enseñó (lib. *De fuga in persecutione*) que era ilícito en todo caso; mas San Agustín (epíst. 180), San Cipriano (ep. 56 y lib. *De lapsis*), San Atansio en la *Apologia* de

su propia fuga y el mismo Tertuliano (*De patientia*, c. 13) ántes de haber claudicado en su ortodoxia sostuvieron la doctrina aquí consignada, que es la verdadera de la Iglesia.

que se entregue á las obras de perfeccion en un monasterio.

Por el contrario, el Señor mandó á los Apóstoles, cuyos sucesores son los obispos (Math. 10, 23): *cuando os persiguieren en una ciudad, huid á otra.*

Conclusion. *El obispo (é igualmente el párroco ó cura de almas) no puede [1] licitamente abandonar su grey, mientras su presencia personal las sea necesaria, aun con detrimento ó peligro en lo temporal; pero sí [2] cuando su ausencia puede suplirse suficientemente por otro.*

Responderémos, que en toda obligacion debe atenderse principalmente al fin de ella, y los obispos se obligan á cumplir el cargo pastoral por la salvacion de los súbditos: por lo tanto, *cuando la salvacion de los súbditos exige la presencia de la persona del pastor, no debe este abandonar personalmente á su grey, ni por alguna comodidad temporal ni aun por algun peligro personal inminente*, puesto que el buen pastor está obligado á poner su vida por sus ovejas. Pero, *si en ausencia del pastor puede proveerse suficientemente por otro á la salvacion de los súbditos, en este caso es permitido al pastor abandonar corporalmente el rebaño ya por alguna utilidad de la Iglesia, ya por algun peligro personal (1).* Por esta razon dice San Agustín (ep. ad Honoratum, 228 ó 180): «huyan de ciudad en ciudad los siervos de Cristo, cuando alguno de ellos es buscado con empeño por sus perseguidores, sin que sea abandonada la Iglesia por los otros que no son buscados así; mas, cuando el peligro es comun á todos, los que necesitan de otros no sean abandonados por aquellos de quienes necesitan»; porque «si es perjudicial que el piloto abandone su nave en la calma, ¿cuánto más en la tempestad?» como dice el Papa Nicolás I y consta (7, q. 1, c. *Sciscitaris*).

Al argumento 1.º dirémos, que huye como mercenario el que antepone la co-

modidad temporal ó tambien la salud corporal á la salvacion espiritual de los prójimos. Por esto dice San Gregorio (ibid): «no puede compartir el peligro de su rebaño el que le dirige, no por amor á sus ovejas, sino por el lucro terrenal; y así no se atreve á desafiar el peligro, por no perder lo que ama». Pero el que se aleja para evitar el peligro sin detrimento de su grey, no huye como un mercenario.

Al 2.º que el que responde por alguno, si no puede cumplir por sí, basta que cumpla por medio de otro. Por consiguiente un prelado, si tiene impedimento, á causa del cual no puede cuidar personalmente de sus súbditos, salva su responsabilidad, si lo hace por medio de otro.

Al 3.º que el que es elevado al episcopado abraza el estado de perfeccion segun algun género de ella, del que si se le impide, no está obligado á otro género de perfeccion, de tal modo que le sea necesario pasar al estado religioso; sin embargo le incumbe el estricto deber de conservar la intencion de trabajar por la salvacion de los prójimos, si hay ocasion y la necesidad lo requiere.

ARTÍCULO VI.—Es lícito al obispo tener algo propio? (2).

1.º Parece que no es lícito al obispo poseer algo propio: porque dice el Señor (Matth. 19, 21), *si quieres ser perfecto, ve y vende lo que tienes y dalo á los pobres, y ven y sígueme*; por lo que se ve que la pobreza voluntaria se requiere para la perfeccion. Es así que los obispos son elevados al estado de perfeccion. Luego parece que no les es lícito poseer cosa propia.

2.º Los obispos ocupan en la Iglesia el lugar de los Apóstoles, como dice la Glosa (ord. Bedæ, sup. illud, *Designavit*, etc. Luc. 10); y el Señor mandó á los Apóstoles que nada poseyeran propio,

(1) Abonan esta doctrina los ejemplos del mismo Cristo en su huida á Egipto eludiendo la persecucion de Heródes y á Nazaret á su regreso por temor á Arqueláo (Matth. 2) y al esconderse, cuando trataron de arrojarle desde la cima de una montaña (Luc. 4, 4) y tratando de prenderle los judios (Joan. 10); bien así como el de San Pablo en el hecho de escalar el muro de su prision bajando colgado en una espuerta (Act. 9).

(2) Wielef decia que «el tener los eclesiásticos posesiones es contrario á la Sagrada Escritura», y que «son herejes, no solo los poseedores clérigos, sino tambien los legos propietarios de bienes temporales»: doctrina terminantemente condenada por los cánones apostólicos, por el papa Urbano 1.º y por el concilio Agatense en tiempo del papa Martino, como tambien por el de Constanza.

segun aquello (Matth. 10, 9), *no poseais oro ni plata ni dinero en vuestras fajas*; por lo que tambien San Pedro dice en su nombre y en el de todos los Apóstoles, *hé aquí que nosotros todo lo hemos dejado y te hemos seguido* (Matth. 19, 27). Luego parece que los obispos están obligados á la observancia de tal mandato, de modo que nada poséan propio.

3.º Dice San Jerónimo en su carta á Nepociano (epist. 2): «la palabra griega »clero κληρος (*cleros*) equivale á la latina »sors (*suerte*); por lo cual se da á los »eclesiásticos el nombre de clérigos, porque son de la suerte del Señor, ó porque »el Señor mismo es su suerte ó porcion; »y el que posee al Señor no puede poseer »nada fuera de él. Pero si tiene oro, plata, »posesiones ó un rico mobiliario, no se »digna el Señor de ser su parte con todos »sus otros bienes». Luego parece que no solo los obispos sino tambien los clérigos deben carecer de propiedad.

Por el contrario, dicese (12, q. 1, c. 19): «dejen los obispos á sus herederos, si quieren, sus bienes propios, los »que ellos han adquirido ó los que tienen de patrimonio».

Conclusion. *Los obispos no están por su cargo obligados á dejar de tener propiedad.*

Responderémos que nadie está obligado á lo que es de supererogacion, á no ser que se obligue á ello especialmente por voto. Por esta razon dice San Agustin (epist. ad Paulinam et Armentarium, 127 ó 45): «puesto que ya hiciste voto, »ya te obligaste, no te es permitido hacer otra cosa; ántes de que hubieras »hecho tu voto, eras libre de quedar inferior» (1). Pero es evidente que el vivir sin propiedad es cosa de supererogacion, porque no cae bajo precepto sino bajo consejo; así que (Matth. 19, 17), habiendo dicho el Señor á un jóven, *si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos*, añade en seguida, *si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes y dalo á los pobres*. Mas los obispos no se obligan en su ordenacion á vivir sin lo propio; ni tampoco se requiere por necesidad para el cargo pastoral, á que se obligan, el

vivir sin lo propio. Por consiguiente *no están obligados los obispos á vivir sin propiedad.*

Al argumento 1.º dirémos que, como se ha demostrado (C. 184, a. 3), la perfeccion de la vida cristiana no consiste esencialmente en la pobreza voluntaria; mas esta concurre como instrumento á la perfeccion de la vida. Por consiguiente no es preciso que donde hay mayor pobreza haya mayor perfeccion; ántes por el contrario, puede haber gran perfeccion con gran opulencia; pues de Abraham, á quien se dijo (Gen. 17, 1) *anda en mi presencia y sé perfecto*, se lee haber sido rico.

Al 2.º que aquellas palabras del Señor pueden entenderse de tres modos: 1.º místicamente, de manera que no poseamos ni oro ni plata, es decir, que los predicadores no se apoyen principalmente en su sabiduría y elocuencia temporal, como lo esplica San Jerónimo (sup. illud Matth. 10), *ni dos túnicas*; 2.º segun la esplica San Agustin (De consensu Evang. l. 2, c. 30), de modo que se comprenda que el Señor dijo esto, no ordenándolo, sino más bien permitiéndolo; porque les permitió que fuesen á predicar sin oro ni plata ni otros ajuares, puesto que recibirían lo necesario para su sustento de aquellos á quienes predicaban, por lo que añade, *porque digno es el trabajador de su alimento*; de modo empero que, si alguno viviese á sus expensas en la predicacion del Evangelio, esto pertenecería á la supererogacion, como dice San Pablo de sí mismo (II Cor. 4); 3.º segun lo entiende el Crisóstomo (Hom. 2, in illud Rom. 16, *salutate Priscillam*), de manera que se entienda que el Señor ha dado estos preceptos á sus discípulos relativamente á la mision, con que eran enviados para predicar á los judíos, á fin de escitar por esto su confianza en la virtud de él mismo, que proveería á sus necesidades, sin que ellos hiciesen gasto alguno. Sin embargo este precepto no obligaba á los mismos ni á sus sucesores á predicar el Evangelio sin tener nada propio: porque se lee de San Pablo (II Cor. 12) que recibía estipendio

(1) Es decir, en estado ménos perfecto, cual es el del matrimonio. Por cierto que Erasmo pretende sin fundamento atribuir esta carta á San Paulino, siendo su autor San Agus-

tin segun la autorizada opinion de Beda, quien la cita como de este.

de otras Iglesias, para predicar á los corintios; y así es evidente que poseía algo que otros le habían enviado. Por otra parte parece necio decir que tantos santos pontífices como San Atanasio, San Ambrosio y San Agustin, hubieran quebrantado dichos preceptos, si se hubiesen creído obligados á observarlos.

Al 3.º que toda parte es menor que el todo. Luego tiene otras posesiones con Dios aquel, cuyo fervor se disminuye acerca de lo que es de Dios, mientras se aplica á las cosas que son del mundo; y así no deben los obispos ni los clérigos poseer bienes en propiedad, de modo que por cuidar lo propio falten en lo perteneciente al culto divino.

ARTÍCULO VII.—¿ Pecan mortalmente los obispos, si no distribuyen á los pobres los bienes de la Iglesia, que administran?

1.º Parece que pecan mortalmente los obispos, si no distribuyen á los pobres los bienes de la Iglesia, que administran; porque dice San Ambrosio explicando aquello (Luc. 12), *el campo de un hombre rico habia llevado abundantes frutos* (serm. 64, De temp.): «nadie llame» propio lo que ha tomado del bien común en mayor cantidad de lo que necesita y que violentamente ha arrebatado»; y despues añade: «no es mé» nos criminal quitar al que tiene que denegar al indigente, pudiendo y estando en la abundancia». Pero el quitar lo ajeno violentamente es pecado mortal. Luego los obispos pecan mortalmente, si no dan á los pobres lo que les sobra.

2.º Sobre aquello (Is. 3) *el robo hecho al pobre está en vuestra casa*, dice la Glosa de San Jerónimo (ordin.) que «los bienes de la Iglesia son de los pobres»; y todo el que se reserva lo que es de otro, ó lo da á otros, peca mortalmente y está obligado á la restitucion. Luego, si los obispos se reservan para sí los bienes eclesiásticos que les sobran, ó los dan á sus parientes ó amigos, parece que están obligados á la restitucion.

3.º Mucho más puede alguno recibir de los bienes de la Iglesia lo que necesita, que amontonar lo supérfluo; y San Jerónimo dice en su carta al Papa Dá-

maso (*De paupert. c. Clericos*, 1, q. 2): «es conveniente sustentar á costa de la» Iglesia á los clérigos, á quienes nada» ayudan sus parientes y allegados; pero» los que pueden vivir de su patrimonio» ó con sus propios recursos, si aceptan» lo que es de los pobres, cometen é in» curren en sacrilegio». Por esta razon dice el Apóstol (1 Tim. 5, 16): *si alguno de los fieles tiene viudas, manténgalas y no sea gravada la Iglesia, á fin de que haya lo que baste para las que son verdaderamente viudas*. Luego con mucha mayor razon pecan mortalmente los obispos, si no distribuyen á los pobres lo que les sobra de los bienes eclesiásticos.

Por el contrario: muchos obispos no dan á los pobres lo que les sobra, sino que parece lo emplean laudablemente en aumentar las rentas de la Iglesia.

Conclusion. *Pueden los obispos [1] disponer en provecho propio ó distribuir á otros á su arbitrio los bienes deudados á su uso; pero [2] si retienen los destinados á los pobres ó á los ministros y al culto en cantidad notable, pecan mortalmente y están obligados á la restitucion.*

Responderémos, que no debe decirse lo mismo de los bienes propios, que los obispos pueden poseer, que de los bienes eclesiásticos; porque en los bienes propios tienen verdadero dominio, y de consiguiente por la naturaleza misma de las cosas no están obligados á darlos á los demas, sino que pueden guardarlos para sí ó tambien darlos á otros á su arbitrio. Sin embargo pueden pecar en la dispensacion de estos bienes por la desordenacion de su voluntad, por la que acontece ó que se den á sí mismos más de los que conviene, ó que no socorran á los demas tanto como el deber de la caridad lo exige (1); mas no están obligados á la restitucion, porque tienen sobre sus bienes dominio, al paso que de los bienes eclesiásticos son dispensadores ó administradores; por lo cual dice San Agustin á Bonifacio (epist. 185 ó 50): «si poseemos privadamente lo que nos basta, aquellos bienes no son nuestros sino de los pobres, de los que en cierto modo somos administradores; mas no nos los apropiamos por medio de una condena-

(1) V. en la 2.ª-2.ª C, 32, a. 5 y 6.

» ble usurpacion ». Para la dispensacion empero se requiere buena fe, segun aquello (1 Cor. 4, 2), *ahora lo que se requiere en los dispensadores es que cada cual sea hallado fiel*. Los bienes eclesiásticos sin embargo están destinados, no solo para el uso de los pobres, sino tambien para el culto divino y las necesidades de los ministros ; por cuya razon se dice (12, q. 2, c. 28) : « de las rentas de la Iglesia ú » ofrendas de los fieles remítase una sola » parte de ellas al obispo ; dos reserve el » presbítero para la fábrica de la Iglesia y » para los pobres, bajo pena de ser degra- » dado ; y la última distribúyase entre los » eclesiásticos, á cada uno segun sus mé- » ritos ». Luego, si son distintos los bienes que deben ser para uso del obispo, de los que se han de dar á los pobres y á los ministros y al culto de la Iglesia, y *el obispo retuviere algo para sí de lo que debe dar á los pobres, ó de lo que debe corresponder á los ministros ó al culto divino, no hay duda que no los dispensa fielmente y peca mortalmente y está obligado á la restitucion*. Sobre los bienes, que están especialmente destinados á su uso, parece existir la misma razon que sobre los bienes propios, cual es el que peque por el afecto ó uso desmedido, si retiene para sí inmoderadamente, y no socorre á otros, cual requiere el deber de la caridad. Pero, si no son distintos los predichos bienes, su distribucion está confiada á la buena fe ; y, si efectivamente falta en poco ó sobreabunda, puede esto hacerse sin detrimento de su buena fe, puesto que el hombre no puede en tales casos precisar puntualmente lo que es preciso hacer ; y, si el exceso es considerable, no podrá ocultársele : por consiguiente parece que repugna á la buena fe, y por tanto no está exento de pecado mortal ; pues se dice (Matth. 24, 48) que, *si dijere el siervo malo en su corazon, se tarda mi Señor en venir* (lo cual pertenece al desprecio del juicio divino), *y comenzase á maltratar á sus compañeros* (lo cual pertenece á la soberbia) *y á comer y beber con los que se embriagan*, (lo cual pertenece á la lujuria) ; *vendrá el Señor de aquel siervo el dia que no espera, y*

lo separará, esto es, de la compañía de los buenos, *y pondrá su parte con los hipócritas*, esto es, en el infierno.

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas palabras de San Ambrosio no solamente deben referirse á la dispensacion de las cosas eclesiásticas, sino de cualesquiera bienes, de los que está obligado alguno á proveer por deber de caridad á los que sufren necesidad. Mas no puede determinarse cuándo hay esta necesidad que obligue á pecado mortal, como tampoco los demas particulares que se consideran en los actos humanos ; pues su determinacion se deja á la prudencia humana.

Al 2.º que los bienes de las Iglesias no solo deben ser destinados al uso de los pobres, sino tambien á otros usos, como se ha dicho. Por lo tanto, si de lo que está destinado para el uso del obispo ó de algun clérigo quiere alguno sustraer para sí ó darlo á sus parientes ó á otros ; no peca, con tal que lo haga moderadamente, esto es, que tenga por objeto salvarlos de la indigencia, mas no el de enriquecerlos (1). Por esta razon dice San Ambrosio (De offic. l. 1, c. 30, c. *Est probanda*, dist. 86) : « debe aprobarse la » liberalidad en no desamparar á los de » tu familia, si conoces que tienen necesi- » dad ; pero no de modo que quieras » que se enriquezcan con lo que tú pue- » des dar á los indigentes ».

Al 3.º que todos los bienes de las Iglesias deben ser dados á los pobres, á no ser en caso de necesidad, tal como la redencion de cautivos y otras necesidades de los pobres, en cuyos casos se enajenan hasta los vasos consagrados al culto divino, como dice San Ambrosio (De offic. l. 2, c. 28 y c. *Aurum*, 12. q. 2) : en tal necesidad pecaría el clérigo, si quisiera vivir de las cosas de la Iglesia, con tal que tuviera bienes patrimoniales con que poder vivir.

Al 4.º que los bienes de las Iglesias deben servir para el uso de los pobres. Por lo tanto, si alguno, no amenazando necesidad de proveer á los pobres de lo que sobra de las rentas de la Iglesia, compra posesiones ó aumenta el tesoro

(1) El concilio de Trento (ses. 24, cap. 1, *De reformat.*) prohibe á los obispos y demas beneficiados eclesiásticos enriquecer con las rentas de la iglesia á sus parientes y familiares, en

conformidad con las antiguas prescripciones del derecho canónico, que siempre ha reprobado el nepotismo clerical.

para el porvenir con provecho de la Iglesia y de las necesidades de los pobres, obra laudablemente. Pero, si hay necesidad inminente de dar á los pobres, es un cuidado supérfluo y desordenado el que alguno lo conserve para el futuro, cosa que prohíbe el Señor (Matth. 6, 34) cuando dice, *no andéis cuidadosos por el día de mañana.*

ARTÍCULO VIII.—*¿Los religiosos, que son promovidos al episcopado, están obligados á las observancias regulares?*

1.º Parece que los religiosos, que son promovidos al episcopado, no están obligados á las observancias regulares: porque se dice (18, q. 1, c. *Statutum*) que « la eleccion canónica absuelve al monje » del yugo de la regla de la profesion monástica, y la ordenacion sagrada » hace de un monje un obispo ». Pero las observancias regulares pertenecen al yugo de la regla. Luego los religiosos elevados al episcopado no están obligados á las observancias regulares.

2.º El que asciende de un grado inferior al grado superior no parece estar obligado á lo que es del grado inferior; como se ha dicho ántes (C. 88, a. 12, al 1.º) que el religioso no está obligado á observar los votos, que hizo en el mundo. Pero el religioso que es elevado al episcopado asciende á algo mayor, como se ha demostrado (C. 184, a. 7). Luego parece que el obispo no está obligado á lo que estaba obligado á observar en el estado religioso.

3.º Parece que los religiosos se obligan principalmente á la obediencia y á vivir sin propiedad. Pero los religiosos, que son elevados al episcopado, no están obligados á obedecer á los prelados de sus religiones, puesto que son superiores á ellos: ni tampoco parece que están obligados á la pobreza, puesto que, como se dice en el decreto ya alegado (arg. 1.º), aquel « á quien la sagrada ordenacion » hace obispo de monje que era, tiene » poder de reivindicar con derecho su » herencia paterna como legítimo heredero ». A veces tambien se les confiere el derecho de hacer testamento. Luego mucho ménos están obligados á las observancias regulares.

Por el contrario, dicese (Decret. 16, q. 1, c. 3): « sobre los monjes, que han » permanecido largo tiempo en los monasterios y despues llegasen al orden » del clericaldo, establecemos que no deben separarse del primer propósito ».

Conclusion. *Los religiosos promovidos al episcopado continúan obligados á la observancia de todas las reglas monásticas no impeditivas del buen desempeño de sus funciones pastorales, y especialmente al uso de su hábito; pudiendo dispensarse en las demas segun las circunstancias personales y locales.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 184, a. 7) el estado religioso pertenece á la perfeccion como cierto camino hácia ella, y el estado episcopal pertenece á la perfeccion como cierto magisterio de perfeccion; por lo que el estado religioso se compara al estado episcopal, como la enseñanza al magisterio y la disposicion á la perfeccion: mas la disposicion no se destruye cuando sobreviene la perfeccion, á no ser en cuanto á aquello en que repugna á la perfeccion; pero en cuanto á lo que la es conveniente se afirma más; como al discípulo cuando llegare á ser maestro no le conviene ser oyente, y sí le conviene leer y meditar aún más que ántes. Así pues debe decirse que, *si entre las observancias regulares hay algunas que no son impedimento al cargo pontifical, sino que ayudan más bien á conservar la perfeccion, como es la continencia, la pobreza y otras semejantes, el religioso, aún siendo ya obispo, está obligado á observarlas, y por consiguiente á llevar el hábito de su religion, que es el signo de esta obligacion. Pero, si hay observancias regulares, que no se avienen con el cargo pontifical, como es la soledad, el silencio y algunas abstinencias ó vigiliass graves, por las que se hiciese impotente corporalmente para ejercer el cargo pontifical, no esta obligado á semejantes observancias (1). En cuanto á otras puede usar de dispensa, segun lo que requiera la necesidad de la persona ó del cargo y la condicion de los sujetos con quienes vive; al modo con que tambien los prelados de las órdenes*

(1) Elógiase mucho y con razon el celo de San Martin y San Antonino de Florencia por la observancia estricta de las reglas de su respectivo instituto, siendo ya obispos.

religiosas se dispensan á sí propios en iguales circunstancias.

Al argumento 1.º dirémos, que el que de monje es hecho obispo queda libre del yugo de la profesion monástica, no en cuanto á todas las cosas, sino en cuanto á las que no son compatibles con el cargo episcopal, segun lo dicho.

Al 2.º que los votos de la vida secular son á los de la religion como lo particular á lo universal, segun se ha explicado (C. 88, a. 12, al 1.º); pero los votos de la religion se refieren á la dignidad pontifical como la disposicion á la perfeccion. Ahora bien: lo particular se hace supérfluo desde el momento en que se posée lo universal; mas la disposicion es necesaria todavía, áun obtenida la perfeccion.

Al 3.º que el no estar obligados los obispos religiosos á obedecer á los preladados de su órden es *per accidens*, esto es, porque dejaron de ser súbditos, como los mismos preladados de las religiones: permanece no obstante aún virtualmente la obligacion del voto; de tal modo que, si alguno legítimamente fuese superior á

ellos, estarían obligados á obedecer en cuanto estan obligados á cumplir los estatutos de la regla segun el modo predicho, y á sus superiores, si los tienen. No pueden empero tener propiedad de modo alguno, porque no reivindicán la herencia paterna como propia, sino como debida á la Iglesia (1); por lo que allí mismo se añade que, «despues de haber» sido ordenado el obispo para el altar, á » que ha sido consagrado y del que lleva » el título segun los sagrados cánones, » restituya lo que pudiere adquirir ». Tampoco puede de modo alguno hacer testamento, puesto que no se le confia más que la dispensacion de los bienes eclesiásticos, que concluye con la muerte, por la que comienza á ser valedero el testamento, como dice el Apóstol (Hebr. 9). Mas, si hace testamento por concesion del Papa, no se entiende que lo hace por su propio (*derecho*), sino que se entiende ser ampliada la potestad de su dispensacion por la autoridad apostólica, para que esta dispensacion valga despues de su muerte.

(1) Segun el derecho antiguo los religiosos promovidos al órden episcopal recobraban su derecho á la herencia paterna,

con el objeto de que pudiesen acrecentar con ella los bienes y rentas de la Iglesia encomendada á su régimen pastoral.

CUESTION CLXXXVI.

Cosas en que propiamente consiste el estado religioso (1).

Son de estudiarse á continuación las cosas que pertenecen al estado religioso, sobre las cuales se ofrecen cuatro consideraciones: 1.ª cosas en que principalmente consiste el estado religioso; 2.ª las que lícitamente pueden convenir á los religiosos; 3.ª distinción de las religiones; 4.ª entrada en religion.

Acerca de la 1.ª examinaremos diez puntos: 1.º El estado de los religiosos es perfecto? 2.º Los religiosos están obligados á todos los consejos? 3.º Se requiere la pobreza voluntaria para el estado religioso? 4.º Y la continencia? 5.º Y la obediencia? 6.º Se requiere que estas cosas caigan bajo el voto? 7.º Suficiencia de estos votos. 8.º Comparacion de ellos entre sí. 9.º El religioso peca siempre mortalmente, cuando quebranta el estatuto de su regla? 10. En igualdad de circunstancias peca más en el mismo género de pecado el religioso que el seglar?

ARTÍCULO I. — La religion importa el estado de perfeccion?

1.º Parece que la religion no importa estado de perfeccion: porque lo que es necesario para la salvacion no parece pertenecer al estado de perfeccion; y la religion es necesaria para la salvacion, puesto que « por ella nos consagramos á un solo » Dios omnipotente », como dice San Agustin (De vera et falsa relig. c. último), ó bien, se dice religion, porque « volvemos á elegir á Dios, á quien perdiéramos por nuestro descuido », segun lo indica el mismo doctor (De civ. Dei, l. 10, c. 4.º). Luego parece que la religion no designa estado de perfeccion.

2.º La religion segun Tulio (De invent. l. 2) « es la que da á la naturaleza » divina el culto y honor debidos ». Pero tributar á Dios culto y honor más parece pertenecer á los ministerios de las órdenes sagradas que á la diversidad de estados, como se infiere de lo dicho (implic. C. 81, a. 2, al 3.º y a. 4). Luego parece que la religion no designa un estado de perfeccion.

3.º El estado de perfeccion se distingue por oposicion del estado de los que

empiezan y progresan; pero tambien en la religion hay algunos que son principiantes y otros que van progresando. Luego la religion no determina un estado de perfeccion.

4.º La religion parece ser un lugar de penitencia; pues se dice (Decret. 7, q. 1, cap. *Hoc nequaquam*): « el santo concilio » ordena que el que descendiere de la » dignidad pontifical á la vida monástica » ó á un lugar de penitencia, jamás vuelva al pontificado ». Pero el lugar de penitencia se opone al estado de perfeccion; por lo cual San Dionisio (De eccles. hier. c. 6) pone á los penitentes en el ínfimo lugar, esto es, entre los que deben ser purificados. Luego parece que la religion no es un estado de perfeccion.

Por el contrario, en las conferencias de los Padres (collat. 1, c. 7) dice el abad Moisés hablando de los religiosos: « sabemos que debemos sobrellevar la » dieta (2) de los ayunos, las vigiliass, los » trabajos del cuerpo, la desnudez, la » lectura y demas otras virtudes, para » poder ascender por estos grados á la » perfeccion ». Pero las cosas, que pertenecen á los actos humanos, reciben el nombre y la especie de la intencion del fin.

(1) El estado religioso puede definirse: cierto régimen de vida ó ejercicio práctico de caminar á la perfeccion por medio de los votos de pobreza, castidad y obediencia, aprobado por

la autoridad de la Iglesia.

(2) En el texto literal se lee simplemente (*jejunia*) los ayunos.

Luego los religiosos (1) pertenecen al estado de perfeccion. San Dionisio (De eccles. hier. c. 6, ibid.) dice tambien que » los que se llaman servidores de Dios » están unidos á la amable perfeccion por » medio de la pureza de su abnegacion y » sacrificio ».

Conclusion. El estado de religion lo es ciertamente de perfeccion.

Responderémos, que segun resulta de lo dicho (C. 141, a. 2) lo que conviene comunmente á muchos se atribuye por antonomasia á aquel, á quien conviene escelentemente; como el nombre de fortaleza lo reivindica para sí aquella virtud, que conserva la firmeza del alma respecto de lo que hay más difícil; y el de templanza la virtud, que atempera las mayores delectaciones. Mas la religion segun lo demostrado (C. 81, a. 2) es cierta virtud por la que alguno hace algo en servicio y culto de Dios; y así se dicen religiosos por antonomasia aquellos, que totalmente se dedican al servicio divino, como ofreciéndose á Dios en holocausto, por lo cual dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 20): « hay » algunos, que nada reservan para sí mis- » mos; sino que inmolan á Dios Todopo- » deroso sus sentidos, su lengua, su vida » y todos los bienes que han recibido ». Consistiendo pues la perfeccion del hombre en unirse totalmente á Dios, como resulta de lo dicho (C. 184, a. 2); síguese que la religion designa un estado de perfeccion.

Al argumento 1.º dirémos, que es de necesidad para la salvacion ofrecer algo para el culto de Dios; pero el que alguno se consagre totalmente á su servicio con todo lo que posee pertenece á la perfeccion.

Al 2.º que, segun se ha dicho (C. 81, a. 1, al 1.º; y a. 4, al 1.º y 2.º) al tratar de la virtud de la religion, pertenecen á esta no solamente las ofrendas de los sacrificios y otras cosas tales, que son pro-

pias de ellas; sino tambien los actos de todas las virtudes, segun que se refieren al servicio y honor de Dios, se convierten en actos de religion. Así pues, si alguno consagra toda su vida al servicio divino, toda su vida pertenece á la religion; y en tal concepto, por la vida religiosa, que hacen, se llaman religiosos los que se hallan en estado de perfeccion (2).

Al 3.º que, como se ha dicho (C. 184' a. 5 y 6), la religion designa un estado de perfeccion por la intencion del fin. Por lo cual no es menester que cualquiera, que está en religion sea ya perfecto, sino que tienda á la perfeccion. Así sobre aquello (Matth. 19), *si quieres ser perfecto.....*, dice Orígenes (tract. 8 in Matth.) que « aquel, que cambió sus riquezas por la » pobreza, para hacerse perfecto, no se » hará del todo perfecto en el tiempo » mismo en que entregara sus bienes á los » pobres, sino que desde aquel dia la con- » templacion de Dios comenzará á condu- » cirle á todas las virtudes ». Y de este modo en la religion no todos son perfectos, sino unos incipientes y otros proficientes.

Al 4.º que el estado religioso ha sido instituido principalmente para adquirir la perfeccion por ciertos ejercicios, con los que se destruyen los impedimentos á la perfecta caridad. Removidos estos obstáculos, se destruyen mucho mejor las ocasiones del pecado, por el que es quitada totalmente la caridad. Por consiguiente, perteneciendo á la penitencia cortar las causas de los pecados, síguese que el estado religioso es un lugar muy conveniente de penitencia. Por lo cual se aconseja (Decret. 33, q. 2, cap. *Admonere*) á uno, que había dado muerte á su mujer, entrar más bien en un monasterio, lo cual dice que es más leve que hacer penitencia pública, permaneciendo en el siglo.

(1) Así llamados de la voz latina *religio* (ligadura estrecha); antiguamente llamábanse en griego *terapéutas*, por estar exclusivamente consagradas al culto y servicio de Dios; ó *monachos* (monjes) en razon de la singularidad de su vida; y tambien *ascetas* (ejercitadores) por su habitual ejercicio de la vida perfecta. Posteriormente se los designó por *sanctimoniales* ó más abreviadamente *moniales* (monacales), regulares, padres, conventuales, mendicantes, etc., y (de los nombres de sus respectivos fundadores y peculiares estatutos) dominicos, franciscanos, ... recoletos, mínimos, predicadores, misioneros, etc.

(2) Wiclef enseñaba que « ningun monje puede salvarse » en religion privada, cuya vida es inhábil para la observancia de los preceptos divinos; que todas las religiones indistintamente fueron introducidas por el diablo; que los que viven en ellas no pertenecen á la religion cristiana; y que Agustín, Benito, Bernardo y demás fundadores de órdenes religiosos pecaron por serlo y han sido condenados, si no es que se arrepintieran de ello ». Arnoldo por su parte decía que « todos los moradores del claustro están fuera de la caridad y se condenan, porque falsifican la doctrina de Cristo ».

ARTÍCULO II. — Todo religioso está obligado á practicar todos los consejos? (1)

1.º Parece que cualquier religioso está obligado á cumplir todos los consejos; pues cualquiera que hace profesion de algun estado está obligado á lo que conviene á dicho estado, y todo religioso profesa el estado de perfeccion. Luego cualquier religioso está obligado á todos los consejos, que pertenecen al estado de perfeccion.

2.º Dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 10) que «el que deja el siglo presente y hace todos los bienes que puede » ofrece un sacrificio en el desierto, como » si hubiera salido de Egipto». Pero abandonar el siglo pertenece especialmente á los religiosos. Luego tambien les incumbe hacer todos los bienes que pueden; y en este concepto parece que cada uno de ellos está obligado á cumplir todos los consejos.

3.º Si no se requiere para el estado de perfeccion el que alguno cumpla todos los consejos, parece ser suficiente si cumple algunos. Pero esto es falso, porque muchos que viven en el siglo cumplen algunos consejos, como se ve en los que guardan la continencia. Luego parece que cualquier religioso, que se halla en estado de perfeccion, está obligado á todas las cosas, que son propias de la perfeccion; y tales son todos los consejos.

Por el contrario: nadie está obligado sino por propia obligacion á lo que es de supererogacion. Pero no todo religioso se obliga á todas las cosas, sino á algunas determinadas, unos á estas y otros á otras. Luego no todos están obligados á todas.

Conclusion. *El que abraza el estado religioso contrae el deber, no de tener ya caridad perfecta, sino de caminar á ella procurando ejercitarse en todo lo conducente á ella; mas no peca omitiéndolo, y si solo despreciándolo; pero queda obligado á los ejercicios de perfeccion determinados en los estatutos de la orden que profesa.*

Responderémos, que algo pertenece á la perfeccion de tres modos: 1.º esencial-

(1) No todos, sino únicamente los tres esenciales y los incluidos en los estatutos ó reglas de su respectiva profesion, si bien deben procurar la observancia de todos los demas como medios de aspirar á la perfeccion y progresar en ella.

(2) En la generalidad de las órdenes religiosas la obser-

mente, y así segun lo dicho (C. 184, a. 3) pertenece á la perfeccion la perfecta observancia de los preceptos de la caridad; 2.º consecuentemente, como las cosas anejas á la perfeccion de la caridad, v. g. que alguno bendiga al que le maldice y cumpla otros actos semejantes; aunque segun la disposicion del ánimo estas cosas sean de precepto, es decir, que se cumplan cuando la necesidad lo requiere, sin embargo por la superabundancia de la caridad sucede que se ejecutan á veces sin que haya necesidad; 3.º algo pertenece á la perfeccion instrumental y dispositivamente, como la pobreza, continencia, abstinencia y otras análogas. Mas se ha dicho (a. 1) que la perfeccion misma de la caridad es el fin del estado de religion; y este es cierta disciplina ó ejercicio para llegar á la perfeccion, á la cual algunos se esfuerzan por llegar segun diversos ejercicios, como tambien el médico puede valerse de diversos medicamentos para sanar al enfermo. Es empero evidente que al que trabaja para un fin no le conviene por necesidad el que haya conseguido el fin, sino que se requiere que tienda á él por algun medio; y así *el que abraza el estado religioso no está obligado á tener la caridad perfecta, sino á dirigirse y aspirar á tener caridad perfecta.* Por igual razon no está obligado á cumplir aquellas cosas, que son consiguientes á la perfeccion de la caridad, sino á procurar cumplirlas; y á ello falta despreciándolas: por consiguiente no peca si las descuida, sino si las desprecia. Asimismo no está obligado á todos los ejercicios, por los cuales se llega á la perfeccion, sino á aquellos que le están determinadamente tasados segun la regla que ha profesado (2).

Al argumento 1.º dirémos, que el que pasa á la religion no profesa ser perfecto, sino que profesa trabajar, para adquirir la perfeccion: como tambien aquel que entra en las escuelas no declara ser sabio, sino que promete estudiar para adquirir la ciencia. Por lo cual, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 8, c. 2), «Pitágoras no quiso llamarse sabio, sino

vancia de las reglas obliga solo á pena, y no á culpa; es decir, no lleva adjunto reato de pecado, y sí únicamente el de las penitencias que el superior imponga al transgresor: á no mediar menosprecio ó escándalo ó afectar la infraccion á la esencia de los preceptos ó los votos.

» amante de la sabiduría ». Así el religioso no es transgresor de la profesion, si no es perfecto; sino solamente si desprecia el tender á la perfeccion.

Al 2.º que, así como todos estamos obligados á amar á Dios con todo el corazón; y hay no obstante alguna totalidad de perfeccion, que no se puede omitir sin pecado, y otra que se omite sin él, con tal que no haya desprecio, segun lo dicho (C. 184, a. 2, al 3.º); así tambien todos tanto religiosos como seglares están obligados á hacer de algun modo todo el bien que pueden, pues se dice á todos en general (Eccl. 9, 10), *cualquiera cosa, que puede hacer tu mano, óbrala con insistencia*. Hay sin embargo algun modo de cumplir este precepto, por el cual se evita el pecado, esto es, si el hombre hace lo que puede, segun lo que requiere la condicion de su estado; con tal que no rehuse hacer lo mejor por desprecio, porque este endurece el alma y la hace incapaz del progreso espiritual.

Al 3.º que hay ciertos consejos, que si se descuidasen, la vida entera del hombre estaría entregada á los negocios del siglo; v. g. si alguno poseyese lo propio ó usase del matrimonio ó hiciese algo análogo, lo cual pertenece á los votos esenciales de la religion: y por esto á la observancia de todos los tales consejos están obligados los religiosos. Pero hay otros consejos, que tienen por objeto algunos actos particulares, que pueden omitirse, sin que la vida se ocupe en los actos del mundo: por consiguiente no es preciso que á todos los tales esten obligados los religiosos.

ARTÍCULO III. — *Se requiere la pobreza para la perfeccion religiosa?* (1)

1.º Parece que no se requiere la pobreza para la perfeccion religiosa: porque no parece pertenecer al estado de perfeccion aquello que se hace ilícitamente; y que el hombre deje todo lo suyo parece ser ilícito, pues el Apóstol (II Cor. 8, 12) indica á los fieles la forma de hacer limosnas, diciendo: *si la voluntad está pronta segun aquello que tiene, es aceptada, esto*

(1) Impugnase aquí la anticatólica doctrina de Spangeberg, segun el cual « la pobreza voluntaria es de todo punto inútil »; de Guillermo del Santo Amor, que proclama ilícita la pobreza actual dando solo por lícita la habitual; y de cierto heresiarca

es, que retengais lo necesario, y despues añade: no que los otros hayan de tener alivio y vosotros quedeis en estrechez, es decir, segun la Glosa (interl.) « en la pobreza ». Y sobre estas palabras (I Tim. 6), habentes alimenta et quibus tegamur, dice la Glosa (interl.): « aunque » nada traigamos ó hayamos de renunciar, sin embargo no debemos dejar del todo estas cosas temporales ». Luego parece que no se requiere la pobreza voluntaria para la perfeccion de la religion.

2.º Todo el que se espone al peligro peca; y el que, abandonando todo lo suyo, sigue una pobreza voluntaria, se espone al peligro, ya espiritual segun aquello (Prov. 30, 9), *no sea que acosado de la necesidad hurte y perjure el nombre de mi Dios*, y (Eccli. 27, 1), *muchos pecaron por causa de la pobreza*; ya tambien al corporal, pues se dice (Eccl. 7, 13), *porque, como protege la sabiduria, así tambien protege el dinero*; y el Filósofo (Ethic. I. 4, c. 1) que « la » corrupcion de las riquezas parece ser » cierta perdicion del hombre mismo, » puesto que por ellas vive ». Luego parece que no se requiere la pobreza voluntaria para la perfeccion de la vida religiosa.

3.º La virtud consiste en el medio, como se dice (Ethic. I. 2, c. 6); y el que abandona todo por la pobreza voluntaria no parece estar en un medio, sino más bien en un extremo. Luego no obra virtuosamente, y en tal concepto esto no pertenece á la perfeccion de la vida.

4.º La última perfeccion del hombre consiste en la bienaventuranza. Pero las riquezas contribuyen á ella, pues se dice (Eccli. 31, 8), *bienaventurado el rico, que fue hallado sin mancilla*; y el Filósofo (Ethic. I. 1, c. 5 y c. 10) que las riquezas sirven como de instrumento á la felicidad. Luego no se requiere la pobreza voluntaria para la perfeccion religiosa.

5.º El estado de los obispos es más perfecto que el de los religiosos. Es así que los obispos pueden poseer lo propio, segun lo demostrado (C. 185, a. 6). Luego tambien los religiosos.

por nombre Desiderio, que no solo la llama inútil sino tambien perjudicial; conformes todos ellos con el error de Vigiliano, quien reprobaba el voto de pobreza.

6.º Dar limosna es la obra sumamente acepta á Dios y, como dice el Crisóstomo (hom. 9 in Epist. ad Hebr.), «medicina que obra eficazísimamente en la penitencia». Mas la pobreza excluye la repartición de limosnas. Luego parece que la pobreza no pertenece á la perfección religiosa.

Por el contrario, dice San Gregorio (Moral. lib. 8, c. 15): «hay algunos entre los justos, que se han reunido para llegar á la cúspide de la perfección, abandonando todo lo que poseen anteriormente, para buscar interiormente las cosas más elevadas». Pero pertenece propiamente á los religiosos reunirse para llegar á la cima de la perfección, como se ha dicho (a. 1 y 2). Luego les compete abandonar todo exteriormente por la pobreza voluntaria.

Conclusion. *La pobreza voluntaria, por la que se renuncia á todo derecho de propiedad, es necesaria para la perfección de la caridad y religión, como su primer fundamento.*

Responderemos, que segun lo dicho (a. 2) el estado religioso es cierto ejercicio y disciplina, por la que se llega á la perfección de la caridad; para lo cual es indudablemente necesario que alguno abstraiga totalmente su afecto de las cosas mundanas, pues dice San Agustín (Confess. l. 10, c. 29) hablando á Dios, «ménos te ama el que ama algo á la vez que á tí, y lo ama no por causa de tí». Por lo cual dice el mismo (Qq. l. 83, q. 36) que «alimento de la caridad es la disminución de la codicia, y su perfección la ninguna codicia»; y, porque alguno posée las cosas mundanas, su ánimo es atraído al amor de ellas; por lo cual dice el mismo Santo (epist. ad Paulin. et Therasiam, 31 ó 34) que «se aman más vivamente las cosas terrenas conseguidas, que las deseadas, pues de qué aquel jóven, dice, se retiró triste, sino porque tenia grandes riquezas?» «porque una cosa es no querer incorporarse lo que no se tiene, y otra separarnos de las ya incorporadas: aquellas se desechan como estrañas, de estas nos separamos como de los propios miembros». Y el Crisóstomo dice (sup. Matth. hom. 64) que «la acumulación de las riquezas enciende una llama mayor y se

» hace más vehemente la codicia». De aquí que *el primer fundamento para adquirir la perfección de la caridad es la pobreza voluntaria, de modo que alguno viva sin bienes propios*, diciendo el Señor (Matth. 19, 21): *si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes y dalo á los pobres, y ven y sígueme.*

Al argumento 1.º dirémos que, como añade la Glosa (interl. ibid.), al indicar el Apóstol que *no sea para vosotros una tribulación* (la pobreza), no dijo que no era mejor darlo todo, sino que teme por los débiles, á quienes amonesta dar de modo que no sufran indigencia: igualmente segun otra Glosa no debe entenderse que no es permitido despojarse de todos los bienes temporales, sino que no se requiere necesariamente. Por lo cual dice San Ambrosio (De offic. l. 1, c. 30): «el Señor no quiere, es decir, por necesidad de precepto, que se abandonen á la vez todas las riquezas, sino que sean dispensadas; á no ser que se imite á Eliséo, que mató sus bueyes, y alimentó á los pobres (1) de lo que tenía, para no inquietarse más con los cuidados domésticos».

Al 2.º que el que abandona todo lo suyo por Cristo no se espone á peligro ni espiritual ni corporal: porque el peligro espiritual proviene de la pobreza, cuando no es voluntaria; puesto que de la afición á acumular dinero, que experimentan los que involuntariamente son pobres, incurre el hombre en muchos pecados, segun aquello (1 Tim. últ., 9), *los que quieren hacerse ricos caen en tentación y en lazo del diablo*; mas este afecto lo dejan los que siguen voluntariamente la pobreza, pero domina sobre todo en los que poseén riquezas, como se infiere de lo dicho. Tampoco amenaza peligro corporal á aquellos, que con intencion de seguir á Cristo abandonan todo lo suyo entregándose á la divina providencia, por cuya razon dice San Agustín (De serm. Dom. in monte, l. 2, c. 17): «á los que buscan primariamente el reino de Dios y su justicia no debe inquietarles el recelo de que les falte lo necesario».

Al 3.º que el medio de la virtud se con-

(1) No dice el testo bíblico espresamente que alimentó con ellos á los pobres, sino que (111 Reg. 19, 21) *los dió á comer al pueblo.*

sidera (Ethic. I. 2, c. 6) segun la recta razon, y no segun la cantidad de la cosa; y así todo lo que puede hacerse con arreglo á la recta razon no es vicioso por la magnitud de la cantidad, sino más bien virtuoso: y sería fuera de la recta razon el que alguno consumiera todo lo suyo por intemperancia ó sin utilidad. Pero es conforme á la recta razón el que alguno deseché las riquezas, para entregarse á la contemplacion de la sabiduría, lo cual áun se lee haber hecho algunos filósofos; pues dice San Jerónimo (epist. ad Paulin.): « Crates el tebano, hombre en » cierto tiempo rico, al ir á Atenas, para » dedicarse á la filosofia, se despojó de » una gran suma de oro; pues juzgó que » no podía poseer á la vez riquezas y vir- » tudes ». Luego es mucho más conforme á la recta razon que el hombre abandone todo lo suyo, para seguir con perfeccion á Cristo: así que San Jerónimo dice á este intento (epist. ad Rust.), « sigue » desnudo á Cristo desnudo ».

Al 4.º que hay dos clases de beatitud ó felicidad: una perfecta, que esperamos en la vida futura; y otra imperfecta, segun la que se dicen felices algunos en esta vida. La felicidad de esta vida es de dos clases: una segun la vida activa y otra segun la vida contemplativa, como consta por el Filósofo (Ethic. I. 10, c. 7 y 8). Á la felicidad de la vida activa, que consiste en las cosas exteriores, coadyuvan como instrumentos las riquezas; puesto que, como dice el Filósofo (Ethic. I. 1, c. 8 ó 13), « hacemos muchas cosas » por medio de los amigos y por las rique- » zas y por el poder civil, como por cier- » tos órganos »: mas á la felicidad de la vida contemplativa no cooperan mucho, sino más bien la impiden, en cuanto por su solicitud perturbaban la quietud del ánimo, que es necesaria sobre todo al que contempla; y esto es lo que dice el Filósofo (Ethic. I. 10, c. 8) que « para las » acciones son necesarias muchas cosas, » en tanto que el que se entrega á la con- » templacion no necesita de ellas, esto es, » de bienes exteriores, sino que son obs- » táculos á su contemplacion ». — Á la felicidad futura se ordena el hombre por medio de la caridad: y, puesto que la po-

breza voluntaria es un ejercicio eficaz, para llegar á la perfecta caridad; por eso puede mucho, para conseguir la celestial bienaventurauza. Por lo cual dice el Señor (Matth. 19, 2): *ve y vende todo lo que tienes, y dalo á los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo*. Mas las riquezas habidas son por sí á propósito para impedir la perfeccion de la caridad, atrayendo principalmente el ánimo y distra-yéndole; y así se dice (Matth. 13, 22) que *los cuidados de este siglo y el engaño de las riquezas ahogan la palabra de Dios*, puesto que, como espone San Gregorio (hom. 13, in Ev.), « no dejando » entrar en el corazon el buen deséo, » matan (por decirlo así) el principio » vital »: y por esto es muy difícil conservar la caridad entre las riquezas; por cuya razon dice el Señor (Matth. 19, 23) que *con dificultad entrará un rico en el reino de los cielos*, lo cual debe entenderse del que posee las riquezas en acto, porque del que pone su afecto en ellas dice que esto es imposible (1) segun la espli-cacion del Crisóstomo (hom. 64 in Matth.) cuando añade (v. 24), *más fácil cosa es pasar un camello por el ojo de una aguja que entrar un rico en el reino de los cielos*. Así pues no se dice en absoluto que el rico es bienaventurado, sino el que *fue hallado sin mancilla y no se fue tras el oro ni esperó en dinero*; y esto porque hizo una cosa difícil, pues se añade *¿quién es este y le alabaremos? porque hizo maravillas en su vida*, es decir, por-que puesto entre las riquezas no las amó.

Al 5.º que el estado episcopal no se ordena á alcanzar la perfeccion, sino más bien para que, por la que uno tiene, gobierne á los otros, no solo administrando las cosas espirituales, sino tambien las temporales; lo cual pertenece á la vida activa, en la que ocurren muchas cosas, que se han de hacer instrumentalmente por medio de las riquezas, segun lo dicho (al 4.º). Por esta causa no se exige á los obispos, que profesan el gobierno de la grey de Cristo el que carezcan de lo propio; como se exige á los religiosos, que profesan trabajar para adquirir la perfeccion.

Al 6.º que la renuncia de las propias

(1) Entiéndase en sentido compuesto, es decir, mientras persiste en su apego á los bienes terrenales, del cual puede

durante la vida despojarse, poniéndose así en condiciones de salvacion, áun sin desprenderse de su posesion material.

riquezas se compara á la reparticion de limosnas, como lo universal á lo particular y el holocausto al sacrificio. Por lo cual dice San Gregorio (super. Ezech. hom. 20) que «aquellos, que socorren á los pobres » con lo que poséen, ofrecen sacrificio » por el bien que hacen, puesto que inmo- » lan á Dios una parte y se reservan otra ; » pero los que nada se reservan ofrecen » holocausto, que es mayor que el sacri- » ficio ». Por lo cual tambien San Jerónimo censurando á Vigilancio le dice (cap. 5): « á lo que tú afirmas que obran » mejor los que hacen uso de sus bienes, » y van distribuyendo poco á poco los » productos de ellos á los pobres, no me » toca á mí responderte; pero sí te con- » testará el Señor, *si quieres ser per- » fecto.....* », y despues añade : « este, á » quien tú alabas, es el segundo ó tercer » grado, que tambien recibimos nosotros ; » sabiendo bien que se debe preferir el » primero á los segundos y terceros ».

Así pues, para rechazar el error de Vigilancio, se dice (lib. De eccl. dogmat. cap. 71) : « bueno es repartir discre- » tamente los bienes entre los pobres ; » mejor es darlos de una vez con inten- » cion de seguir al Señor ; y lo perfecto » vivir sin cuidado con Cristo ».

ARTÍCULO IV. — *¿Se requiere la perpétua continencia para la perfeccion religiosa? (1)*

1.º Parece que no se requiere la perpétua continencia para la perfeccion religiosa : porque toda la perfeccion de la vida cristiana comenzó por los Apóstoles de Cristo ; y no parece que los Apóstoles guardasen la continencia, como se ve por San Pedro, de quien se lee haber tenido

(1) Joviniano y posteriormente Juan de Westfalia con Lutero y demas sectarios de la Reforma reprobaron la continencia ó celibato clerical y monacal, negando su utilidad y desechando toda razon ó causa de su profesion. La simple comparacion de la conducta por lo comun ejemplar del clero católico especialmente en las misiones y en casos de epidemia y otras calamidades públicas, en que tan eminentes servicios y brillantes rasgos de benéfico heroismo han dado y dan siempre que admirar, con el retraimiento de los ministros de todas las sectas disidentes cargados de mujer y familia y espléndidamente dotados en su vida ordinariamente cómoda y rodeada de todo género de recursos hasta el lujo y ostentacion más escandalosos á los ojos de la multitud sencilla y bien predispuesta, bastaría á demostrar con toda evidencia la incontestable preferencia del celibato eclesiástico ; si ya no estuviese harto concluyentemente demostrada no ménos que por la experiencia práctica en los hechos, por multitud innumerable de

suegra (Matth. 8). Luego parece que para la perfeccion religiosa no se requiere la continencia perpétua.

2.º El primer ejemplar de la perfeccion se nos muestra en Abraham, á quien dijo el Señor (Gen. 17, 1), *anda en mi presencia y sé perfecto*. Pero no es natural que la copia esceda al modelo. Luego no se requiere para la perfeccion religiosa la continencia perpétua.

3.º Lo que se requiere para la perfeccion religiosa se encuentra en toda religion. Pero hay algunos religiosos, que usan de sus mujeres (). Luego la perfeccion de la religion no exige la continencia perpétua.

Por el contrario, dice el Apóstol (II Cor. 7, 1), *limpiémonos de toda contaminacion de carne y espíritu, perfeccionando nuestra santificacion en el temor de Dios*. Mas la limpieza de la carne y del espíritu se conserva por la continencia ; pues se dice (I. Cor. 7, 34), *la mujer soltera y virgen piensa en las cosas del Señor, para ser santa de cuerpo y alma*. Luego la perfeccion de la religion requiere la continencia.

Conclusion. *El voto de perpétua continencia ó castidad es un segundo requisito para la perfeccion religiosa (2)*.

Responderémos, que para el estado religioso se requiere la sustraccion de las cosas, que impiden al hombre entregarse totalmente al servicio de Dios ; y el uso de la cópula carnal retráe el ánimo de entregarse por completo al servicio de Dios de dos maneras: 1.ª á causa de la violencia de la delectacion, por cuyo goce frecuente se aumenta la concupiscencia, como dice tambien el Filósofo (Ethic. l. 3, cap. últ.); y así es que el uso de los placeres carnales aparta la mente de

escritos y testimonios á todas luces respetables y bajo todos conceptos áun por no pocos de los escritores hostiles al catolicismo en otros diversos puntos. Así la historia de acuerdo con la razon y con la fe justifica diariamente la observacion hoy más que nunca palmaria del contraste de los protestantes convertidos á la Iglesia católica, de ordinario los más honestos y piadosos en sus costumbres y doctrinas, con los clérigos tránsfugas á las sectas libres del protestantismo, cuya apostasia suele comunmente señalarse y recibir su sancion definitiva ó (decir pudiéramos) característica, como concluyen la generalidad de las comedias, con una boda.

(2) Tanto es así que, como espresamente dice Inocencio III (c. *Cum ad monasterium*, tit. *De statu monach.*), « la abdicacion de » la propiedad, bien así como la guarda de la castidad, es tan » aneja á la regla monacal que ni el sumo Pontífice puede dis- » pensar acerca de ellas ».

aquella perfecta intencion de dirigirse á Dios, lo cual espresa San Agustín (Soliloq. 1. 1, c. 10): «nada pienso que pone » el alma del hombre más fuera de sí » misma como las caricias de la mujer y » aquel contacto de cuerpos, sin el cual no » puede poseerse la mujer » ; 2.º á causa del cuidado, que impone al hombre el gobierno de su mujer, de los hijos y de las cosas temporales, que son necesarias para el sostenimiento de la familia ; por lo cual dice el Apóstol. (I Cor. 7, 32) que *el que está sin mujer está cuidadoso de las cosas que son del Señor, cómo ha de agradar á Dios ; mas el que está con mujer está afanado en las cosas del mundo, cómo ha de dar gusto á su mujer.* — Así pues *requiérese para la perfeccion religiosa la continencia perpétua, como la pobreza voluntaria.* En su consecuencia, así como Vigilancio fue condenado, porque igualó las riquezas á la pobreza ; así Joviniano, porque igualó el matrimonio á la virginidad.

Al argumento 1.º dirémos, que la perfeccion no solo de la pobreza sino tambien de la continencia fue introducida por Cristo, quien dice (Matth. 19, 12) : *hay eunucos, que á sí mismos se castraron por amor del reino de los cielos ; y despues añade, el que puede comprenderlo que lo comprenda.* Y, para que no se quitara á alguno la esperanza de llegar á la perfeccion, elevó á este estado aun á aquellos, á quienes halló ligados por el matrimonio : mas, como no podía hacerse sin injuria el que los maridos abandonasen á sus mujeres, como se hacía sin injuria el que todos dejasen las riquezas ; por esto á Pedro, á quien halló unido en matrimonio, no le separó de su mujer ; pero alejó del matrimonio á San Juan, que quería casarse (1).

Al 2.º que, como dice San Agustín (lib. De bon. conjug. cap. 22), « la castidad de los célibes es mejor que la de » las bodas, de las que Abraham practicó una y poseyó habitualmente las dos ; » porque vivió castamente en el matri-

» monio, y pudo ser casto sin la union » conyugal ; pero entónces no fue conveniente ». Sin embargo, porque los antiguos patriarcas fueron perfectos conservando sus riquezas y viviendo en el matrimonio, lo cual pertenecía á la grandeza de la virtud, no por esto los que son débiles deben presumir de sus fuerzas, hasta el punto de creerse capaces de llegar á la perfeccion á pesar de las riquezas y del matrimonio ; como ningun inerte pretende acometer á sus enemigos, porque Sanson matára con la quijada de un asno á muchos enemigos : pues aquellos Patriarcas, si hubieran vivido en época, en que hubiera sido necesario guardar la continencia y la pobreza, las habrían observado cuidadosamente.

Al 3.º que aquellos modos de vivir, segun los que los hombres usan del matrimonio, no son propia y absolutamente hablando religiones, sino *secundum quid* (2), esto es, en cuanto participan en algo de lo perteneciente al estado religioso.

ARTÍCULO V. — La obediencia pertenece á la perfeccion religiosa? (3)

1.º Parece que la obediencia no pertenece á la perfeccion religiosa : porque parecen pertenecer á la perfeccion religiosa aquellas cosas, que son de supererogacion, á las que no todos están obligados ; y todos lo están á obedecer á sus prelados, segun aquello (Hebr. ult. 1), *obedeced á vuestros superiores, y estadles sumisos.* Luego parece que la obediencia no pertenece á la perfeccion religiosa.

2.º La obediencia parece pertenecer propiamente á los que deben ser regidos por el dictámen ajeno, lo cual es de indiscretos ; mas dice el Apóstol (Hebr. 5, 14) que *el manjar sólido es de los perfectos, de aquellos que por la costumbre tienen los sentidos ejercitados para discernir el bien y el mal :* luego parece que la obediencia no pertenece al estado de los perfectos.

(1) S. Ignacio (*epist. ad Philadelph.*) y San Epifanio (*haeres. 56*) niegan espresamente que el evangelista San Juan pensara nunca en casarse, lo propio que insinúan harto claramente San Jerónimo (l. 1 *contra Jovin.* c. 14) y San Agustín (*tract. ult. in Joannem*).

(2) Por la observancia de ciertas reglas ó estatutos análogos á los de las órdenes religiosas propiamente dichas, además de

la dependencia de los respectivos superiores y el órden de elecciones y régimen en sus reuniones ó capítulos.

(3) Refútese aquí la herética cuanto antisocial doctrina de los begardos y beguinas, quienes decían que « los que han » llegado ya á estado de perfeccion no están obligados á obedecer á potestad humana alguna ».

3.º Si se requiriese la obediencia para la perfeccion religiosa, sería menester que conviniera á todos los religiosos ; mas no conviene á todos, pues hay algunos, que hacen vida solitaria, y no tienen superiores, á quienes obedecer : tampoco parece que los prelados de las órdenes religiosas están obligados á la obediencia. Luego la obediencia no parece pertenecer á la perfeccion religiosa.

4.º Si se requiriera el voto de obediencia para la religion, seguiríase que los religiosos estarían obligados á obedecer en todo á sus prelados, así como por el voto de continencia están obligados á abstenerse de todos los goces carnales. Pero no están obligados á obedecer á sus prelados en todo, segun queda demostrado (C. 104, a 5) al tratarse de la virtud de la obediencia. Luego no se requiere el voto de obediencia para el estado religioso.

5.º Los servicios más principalmente gratos á Dios son los que se hacen libremente y no por necesidad, segun aquello (II Cor. 9, 7), *no con tristeza ni como por fuerza*. Pero las cosas que se hacen segun la obediencia se hacen por la necesidad del precepto. Luego las obras buenas, que uno hace espontáneamente, son más dignas de alabanza. Por lo tanto el voto de obediencia no compete á la religion, por la que los hombres procuran llegar á lo mejor.

Por el contrario : la perfeccion religiosa consiste principalmente en la imitacion de Cristo, segun aquello (Matth. 19, 21), *si quieres ser perfecto. sígueme*. Pero en Cristo se recomienda sobre todo la obediencia, segun estas palabras (Philip. 2, 8), *se hizo obediente hasta la muerte*. Luego parece que la obediencia pertenece á la perfeccion religiosa.

Conclusion. *La obediencia se requiere tambien como necesaria para el estado de perfeccion.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2 y 3) el estado religioso es cierta disciplina ó ejercicio, para dirigirse á la perfeccion ; y es conveniente que todos los que se instruyen ó ejercitan, para llegar á algun fin, sigan la direccion de al-

guno, segun cuyo arbitrio sean instruidos ó ejercitados, para llegar á aquel fin, como los discípulos bajo el maestro : y por eso es menester que los religiosos se sometan á la instruccion y órdenes de alguno en las cosas, que pertenecen á la vida religiosa ; por lo cual se dice (7, q. 1, cap. *Hoc nequaquam*) que «la vida de los monjes es vida de sumision y aprendizaje» ; y, sometiéndose el hombre al imperio é instruccion de otro por medio de la obediencia, síguese que esta *se requiere para la perfeccion religiosa*.

Al argumento 1.º dirémos, que obedecer á los prelados en lo perteneciente á la necesidad de la virtud no es obra de supererogacion, sino comun á todos ; mas el obedecer en lo perteneciente al ejercicio de la perfeccion incumbe propiamente á los religiosos, y es comparada esta obediencia á la otra como lo universal á lo particular. En efecto : los que viven en el siglo conservan algo para sí y dan algo para Dios, y en este concepto estan sometidos á la obediencia de los prelados ; mas los que viven en religion se entregan totalmente á sí y con sus bienes á Dios, segun se infiere de lo dicho (a. 3). Luego su obediencia es universal (1).

Al 2.º que, como dice el Filósofo (Ethic. I. 2, c. 1 y 2), «los hombres que se ejercitan en las obras llegan á formar hábitos de ellas, y adquiridos estos pueden ejecutar mucho mejor aquellas mismas obras». Así pues obedeciendo llegan á la perfeccion los que aún no la han conseguido ; y los que ya han conseguido la perfeccion estan más prontos á la obediencia, no como necesitando ser dirigidos para adquirirla, sino para conservarse así en lo que á ella pertenece.

Al 3.º que la sumision de los religiosos se considera principalmente con relacion á los obispos, quienes son comparados á estos, como los que perfeccionan á los perfeccionados, segun consta por San Dionisio (De eccl. hier. c. 6), donde tambien dice que «el orden de los monjes está sometido á las virtudes perfectas de los pontífices y es enseñado por las divinas luces de estos», por lo cual ni los ermitaños ni los prelados de las re-

(1) Así que algunos definen esta obediencia religiosa como «virtud, por la que los religiosos viven segun las prescrip-

ciones de su regla, obedeciendo en todo á un padre espiritual».

ligiones (1) están exentos de la obediencia de los obispos : y, si lo están por completo ó en parte, están sin embargo obligados á obedecer al Sumo Pontífice, no solamente en las cosas que son comunes á otros, sino tambien en las que especialmente pertenecen á la disciplina de la religion.

Al 4.º que el voto de obediencia perteneciente á la religion se estiende á la disposicion de toda la vida humana, y en este concepto el voto de obediencia tiene cierta universalidad (2), aunque no se estiende á todos los actos particulares ; de los que algunos no pertenecen á la religion, puesto que no son de las cosas que atañen al amor de Dios, y del prójimo, como frotarse la barba ó levantar una paja del suelo y semejantes, que no caen bajo el voto ni la obediencia ; pero otras son contrarias á la profesion religiosa. No sucede lo mismo respecto del voto de continencia, por el cual se escluyen los actos enteramente contrarios á la perfeccion religiosa.

Al 5.º que la necesidad de coaccion produce lo involuntario, y por este motivo escluye la razon de alabanza y de mérito ; pero la necesidad consiguiente á la obediencia no es necesidad de coaccion, sino de libre voluntad, en cuanto el hombre quiere obedecer, aunque tal vez no quiera hacer lo que le es mandado considerado en sí : y así, puesto que el hombre por el voto de obediencia se somete á causa de Dios á la necesidad de hacer algo, que en sí no le agrada, por lo mismo esto que hace es más acepto á Dios, aunque sea menor ; porque el hombre no puede ofrecer á Dios cosa mayor que someter su voluntad á la de otro por causa de él. Por esta razon se dice en las conferencias de los Padres (coll. 18, cap. 7) que «la peor especie de monjes

» es la de los sarabaitas (3), puesto que
 » se ocupan de sus propias necesidades,
 » y libres del yugo de los ancianos tienen
 » la libertad de hacer lo que bien les pa-
 » rece : sin embargo pasan los dias y las
 » noches trabajando más que los cenobitas ».

ARTÍCULO VI. — ¿Se requiere para la perfeccion religiosa que la pobreza, la continencia y la obediencia caigan bajo el voto? (4).

1.º Parece que no se requiere para la perfeccion religiosa que las tres cosas predichas, á saber, la pobreza, la continencia y la obediencia, caigan bajo el voto : porque la regla, segun la cual se debe llegar á la perfeccion, ha sido transmitida por el Señor, quien al dar la forma de la perfeccion dice (Matth. 19, 21): *si quieres ser perfecto, ve y vende todo lo que tienes, y dalo á los pobres, sin hacer mencion alguna del voto.* Luego parece que no se requiere el voto para la disciplina religiosa.

2.º El voto consiste en cierta promesa hecha á Dios, y así despues de haber dicho el Sabio (Ecl. 5, 3), *si hiciste algun voto á Dios, no tardes en cumplirlo*, añade al punto, *porque le desagrada la promesa infiel y necia.* Pero donde hay presentacion de la cosa no se requiere la promesa. Luego basta á la perfeccion religiosa que alguno guarde la pobreza, la continencia y la obediencia sin voto.

3.º Dice San Agustin á Polencio (De adult. conjug. lib. 1, cap. 14): «lo más grato entre nuestros deberes es hacer por amor lo que nos sería permitido no hacer». Ahora bien : es, permitido no hacer lo que se hace sin voto, lo cual no es lícito sobre las cosas que se hacen con voto. Luego parece ser más grato á Dios que uno guarde sin voto la pobreza,

(1) Hablando en absoluto por razon de su estado y prescindiendo de todo privilegio, como los concedidos por el derecho canónico y nuevamente sancionados por el Concilio de Trento (ses. 25, De reformat. c. 14) á los regulares, declarándolos exentos de la jurisdiccion episcopal, especialmente dentro de sus monasterios ó conventos, segun despues insinúa el mismo santo Doctor angélico.

(2) De donde claramente puede colegirse, como observa Silvio, que el voto de obediencia en religion se estiende á todos los actos virtuosos no solo esternos sino áun internos, pudiendo el superior imponer unos y otros á sus súbditos.

(3) O renuitas (que rehusan someterse) segun la fuerza de significacion de aquella voz en lengua egipcia ; llamados tambien *remoboth* en hebréo por la arrogancia de sus maneras,

segun hace notar San Jerónimo (*epist. 22 ad Eustochium*), y segun otros *sarabim* equivalente á (rebeldes) *rebeldes*.

(4) Contra los errores de los lauperianos, que aseguraban ser los votos de ningun provecho y áun condenables, por cuanto parecen inducir á los hombres cierta necesidad y coaccion ; de los pseudo apóstoles, segun los cuales más perfecto es vivir sin voto que con él ; y de Lutero que reprobaba en general y absolutamente todo voto, añadiendo que cada cual debe vivir libremente sin sujecion á ley humana ; errores todos condenados por el papa Honorio y posteriormente por cien otras disposiciones de varios sumos Pontífices y concilios, y de hecho por la aprobacion de tantas órdenes religiosas, cuya profesion se hace por votos.

la continencia y la obediencia. Luego no se requiere el voto para la perfeccion religiosa.

Por el contrario: bajo la ley antigua los nazarenos eran santificados por el voto, segun aquello (Num. 6, 2), *hombre ó mujer, cuando hubieren hecho voto de santificarse, y quisieren consagrarse al Señor.....*; y por estos se significan aquellos, que llegan á la cima de la perfeccion, como dice la Glosa de San Gregorio (ibid. Moral. l. 2, c. 26). Luego se requiere el voto para el estado de perfeccion.

Conclusion. *Para la profesion de la vida perfecta en el estado religioso es necesaria la obligacion por voto á la obediencia, castidad y pobreza.*

Responderémos, que pertenece á los religiosos el que vivan en el estado de perfeccion, segun resulta de lo espuesto (C. 174, a. 5). Mas para el estado de perfeccion se requiere la obligacion respecto á las cosas que son propias de ella, cuya obligacion se hace á Dios por medio del voto. Es evidente empero por lo dicho (a. 3, 4 y 5) que la pobreza, la continencia y la obediencia pertenecen á la perfeccion de la vida cristiana; y por eso el *estado religioso requiere que alguno se obligue á estas tres cosas por voto*. Por lo cual dice San Gregorio (super Ezech. hom. 20): «cuando uno promete á Dios » omnipotente por voto todo lo que posee, » toda su vida, todo su saber, es holocausto»; lo cual pertenece, segun añade despues, á los que abandonan el siglo presente (1).

Al argumento 1.º dirémos, que el Señor dijo pertenecer á la perfeccion de la vida el que alguno le siga, no de un modo cualquiera, sino sin mirar nunca atras. Así pues él mismo dice (Luc. 9, 62): *ninguno, que pone su mano en el arado y mira atras, es apto para el reino de Dios*. Y, aunque algunos de sus discípulos retrocedieron, no obstante cuando les preguntó á los otros *¿por ventura os queréis retirar tambien vosotros?* contestó San Pedro por ellos diciendo: *Señor, ¿á quién irémos?* Segun esto dice tambien San Agustín (De consensu Evang. l. 2, c. 17)

(1) Merece consultarse sobre esto el opúsculo del mismo santo Doctor titulado *Contra retrahentes á religione*.

(2) Calvino enseñaba que « nada puede ofrecerse á Dios por

que, como San Matéo y San Márcos refieren, «San Pedro y San Andrés si- » guieron al Señor, sin atar sus barcas á » tierra, cual si hubieran de volver al » mismo sitio, sino como para seguir al » que les mandaba». Mas esta inmovilidad de resolucion en seguir á Cristo se confirma por el voto, y así se requiere el voto para la perfeccion religiosa.

Al 2.º que la perfeccion religiosa requiere, como dice San Gregorio (ibid.), el que alguno cumpla todo lo que ofreció á Dios por el voto. Pero el hombre no puede dar á Dios en acto toda su vida; porque no existe toda á la vez, sino que es sucesiva. Luego el hombre no puede dar á Dios toda su vida de otro modo que por la obligacion del voto.

Al 3.º que entre las cosas, que nos es permitido no dar, se cuenta nuestra propia libertad, que es lo más caro al hombre entre las demas cosas. De consiguiente, cuando alguno por propia voluntad se quita por el voto la libertad de abstenerse de las cosas que pertenecen al servicio de Dios, esto se le hace muy agradable; por lo cual dice San Agustín (ep. ad Armentar. et Paulinam, 127 ó 45): «no te pese de haber hecho voto, » antes bien regocíjate de no serte ya lí- » cito lo que te sería con daño tuyo. » Feliz necesidad la que compele á cosas » mejores».

ARTÍCULO VII. — *¿Se dice con razon que la perfeccion religiosa consiste en los tres votos dichos? (2)*

1.º Parece decirse inconvenientemente que la perfeccion religiosa consiste en los tres votos mencionados: porque la perfeccion de la vida consiste más bien en los actos interiores que en los exteriores, segun aquello (Rom. 14, 17), *el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo*; y por el voto religioso se obligan algunos á las cosas, que pertenecen á la perfeccion. Luego deberían pertenecer más bien á la religion los votos de los actos interiores (v. g. de la contemplacion, del amor de Dios y del prójimo, y otros

» voto fuera de lo contenido en los divinos preceptos». Consultese la doctrina católica del Concilio de Trento (ses. 24, can. 9; y ses 25, c. 1, De regular. et monial.).

análogos) que el voto de pobreza, continencia y obediencia, que se refieren á actos exteriores.

2.º Las tres cosas dichas caen bajo el voto de religion, en cuanto pertenecen á cierto ejercicio para dirigirse á la perfeccion. Pero hay otras muchas cosas, en que se ejercitan los religiosos, como la abstinencia, las vigiliass y semejantes. Luego parece decirse inconvenientemente que estos tres votos pertenecen esencialmente al estado de perfeccion.

3.º Por el voto de la obediencia se obliga alguno á cumplir todas las cosas segun el mandato del superior, las cuales pertenecen al ejercicio de la perfeccion. Luego hasta el voto de obediencia sin los otros dos.

4.º A los bienes exteriores pertenecen, no solamente las riquezas, sino tambien los honores. Luego, si por el voto de pobreza los religiosos renuncian á las riquezas terrenas; es menester que haya tambien otro voto, por el cual desprecien los honores mundanos.

Por el contrario, dicese (Extrav. De statu monach. cap. *Cum ad monasterium*) (1) que «la custodia de la castidad y la renuncia de la propiedad son cosas anejas á la regla monacal».

Conclusion. *El estado religioso es constituido propriamente por los tres dichos votos integrantes de la perfeccion religiosa.*

Responderémos, que el estado de religion puede ser considerado de tres modos: 1.º segun que es cierto ejercicio para tender á la perfeccion de la caridad; 2.º segun que tranquiliza el ánimo humano de todos los cuidados exteriores, conforme se dice (I Cor. 7, 32), *quero que vivais sin cuidado*; 3.º segun que es cierto holocausto, por el que alguno ofrece totalmente á Dios á sí propio y lo suyo; y segun esto el estado religioso se completa por estos tres votos. 1.º En cuanto al ejercicio de la perfeccion se requiere que alguno aleje de sí aquellas cosas, por las que pudiera ser impedido de que su afecto tienda totalmente á Dios, en lo que consiste la perfeccion de la caridad; y tales son estas tres: 1.ª la codicia de los bienes exteriores, que se

destruye por el voto de pobreza; 2.ª la concupiscencia de las delectaciones sensibles, entre las que llevan la preferencia las delectaciones carnales, que son escluidas por el voto de continencia; 3.ª el desarreglo de la voluntad humana, que se escluye por el voto de obediencia. Asimismo la inquietud de los cuidados seculares afecta al hombre principalmente por relacion á tres cosas: 1.ª acerca de la dispensacion de las cosas exteriores, y este cuidado se quita al hombre por el voto de pobreza; 2.ª con relacion al gobierno de la mujer y de los hijos, la que se elimina por el voto de la continencia; 3.ª acerca de la disposicion de los propios actos, la cual desaparece con el voto de obediencia, por el que alguno se pone á la disposicion de otro. Igualmente hay holocausto, cuando alguno ofrece á Dios todo lo que posee, como dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 20). Ahora bien: el hombre posee tres clases de bienes segun el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 8): 1.ª de cosas exteriores, las que alguno ofrece totalmente á Dios por el voto de pobreza voluntaria; 2.ª el bien del propio cuerpo, que alguno ofrece á Dios principalmente por el voto de continencia, segun el que renuncia á las mayores delectaciones corporales; 3.ª el bien del alma, que alguno ofrece á Dios totalmente por medio de la obediencia, por la que alguno ofrece á Dios la propia voluntad, segun la que el hombre usa de todas las potencias y hábitos del alma. *Con razon pues se hace consistir la integridad del estado religioso en estos tres votos.*

Al argumento 1.º dirémos, que segun lo dicho (a. 1) el voto religioso se ordena como á su fin á la perfeccion de la caridad, á la cual pertenecen todos los actos interiores de las virtudes, de las que es madre la caridad segun aquello (I Cor. 13, 4), *la caridad es paciente, es benigna.....* Así pues los actos interiores de las virtudes, como de la humildad, de la paciencia y semejantes, no caen bajo el voto religioso, que se ordena á los mismos como al fin.

Al 2.º que todas las otras observancias de las religiones se ordenan á los tres votos principales dichos. En efecto: si hay en las órdenes religiosas algunos estatutos para procurarse el alimento (como el

(1) De Inocencio III al convento sublacense ó lublacense, ya ántes aducida (C. 88, a. 11, arg. *Por el contrario*).

trabajo, la mendicidad ú otros semejantes) se refieren á la pobreza, para cuya conservacion los religiosos procuran por estos modos su sustento; otros, por los cuales se castiga el cuerpo (como las vigili- as, ayunos y todas las demas mortificaciones semejantes) se ordenan directamente á la observancia del voto de la continencia: y, si en las órdenes religiosas se prescriben reglas pertenecientes á los actos humanos, por las que alguno se ordena al fin religioso, esto es, al amor de Dios y del prójimo (como la lectura, la oracion, la visita á los enfermos ú otras obras semejantes); todas estas prescripciones se comprenden bajo el voto de obediencia, que pertenece á la voluntad, la que ordena sus actos al fin segun la disposicion de otro. Pero la determinacion del hábito pertenece á todos los tres votos como signo de obligacion; por cuya razon se da y se bendice el hábito religioso simultáneamente al hacerse la profesion (1).

Al 3.º que por la obediencia alguno ofrece su voluntad á Dios, al cual aunque todas las cosas humanas estén sometidas, hay sin embargo algunas que lo estan especialmente, cuales son las acciones humanas; pues las pasiones pertenecen tambien al apetito sensitivo. Hé aquí porqué, para reprimir las pasiones de las delectaciones carnales y los apetitos de las cosas exteriores, que son un obstáculo á la perfeccion, fue necesario el voto de continencia y de pobreza; pero para disponer las acciones propias, como lo exige el estado de perfeccion, se requiere el voto de obediencia.

Al 4.º que, como dice el Filósofo (Ethic. l. 4, c. 3), «el honor no se debe » propia y verdaderamente sino á la virtud ». Mas, como los bienes exteriores sirven instrumentalmente á ciertos actos de las virtudes, hé aquí porqué se tributa á su escelencia algun honor sobre todo por el vulgo, que solamente reconoce la superioridad exterior. Luego á los religiosos, que tienden á la perfeccion de la

virtud, no les compete el renunciar al honor que se tributa á Dios y á los santos por causa de las virtudes, como se dice (Ps. 138, 17), *mas para mí han sido estremamente honrados tus amigos, ó Dios*. Pero renuncian al honor que se tributa á la escelencia exterior, en el hecho mismo de abandonar la vida del siglo. Luego para esto no se requiere un voto especial.

ARTÍCULO VIII. — ¿El voto de obediencia es el más escelente entre los tres votos religiosos? (2)

1.º Parece que el voto de obediencia no es el más importante entre los tres votos religiosos: porque la perfeccion de la vida religiosa tuvo su principio en Cristo; y Cristo aconsejó especialmente la pobreza, pues no se halla que hubiese dado consejo sobre la obediencia. Luego el voto de pobreza es más escelente que el voto de obediencia.

2.º Dícese (Eccli. 26, 20); que *no hay peso que se compare con un alma contrinente*. Pero el voto de cosa más digna es más eminente. Luego el voto de la continencia lo es más que el de obediencia.

3.º Cuanto algun voto es más excelente, tanto más indispensable (3) parece. Mas los votos de pobreza y continencia son de tal modo anejos á las reglas monacales, que contra ellos ni el Sumo Pontífice puede dispensar, como dice una Decretal (4) sobre el estado de los monjes (cap. *Cum ad monasterium*), el cual sin embargo puede conceder que el religioso no obedezca á su prelado. Luego parece que el voto de la obediencia es de ménos importancia que los de pobreza y continencia.

Por el contrario, dice San Gregorio (Moral. l. 25, c. 10): «la obediencia es » con razon preferida á las víctimas; » puesto que por las víctimas se inmola » la carne estraña, mas por la obediencia » se sacrifica la propia voluntad ». Pero los votos religiosos son ciertos holocaustos, segun se ha dicho (a. 1 y 3, al 6.º).

(1) No es necesario para constituir estado verdaderamente religioso que los tres votos sean solemnes, bastando al efecto los simples, segun consta de la bula de Gregorio XIII *Ascendente Dumino*, y conforme á la reciente práctica de la Iglesia, que generalmente hoy erige en verdaderas religiones muchas congregaciones (en especial de mujeres) bajo la única garantía y con el solo compromiso de los votos simples.

(2) Así consta espresamente de estas palabras del papa

Juan XXII (Extrav. *Quorundam estigit*): «grande es en verdad » la pobreza, mayor la continencia y suma la obediencia; pues » por la primera se predomina á las cosas, por la segunda á la » carne y por la tercera á la mente y al ánimo». Hé aquí porqué en algunas religiones no se hace al profesar otro voto formal y espreso que el de obediencia.

(3) Es decir, que nunca ó dificilmente se dispensa.

(4) La citada en la nota 1 de la página 120.

Luego el voto de obediencia es el principal entre todos los votos de religion.

Conclusion. *Entre los tres votos constitutivos del estado religioso el principal es el de obediencia, por el que el hombre ofrece á Dios toda su voluntad, más preciosa que todos los bienes de cuerpo y de fortuna.*

Responderémos, que el voto de obediencia es el principal entre los tres votos de religion (1), y esto por tres razones: 1.^a porque por el voto de obediencia el hombre ofrece á Dios algo mayor, esto es, la misma voluntad, que es más excelente que el propio cuerpo, que el hombre ofrece á Dios por la continencia, y que las cosas esteriore, que le ofrece por el voto de pobreza. Por eso lo que se hace por obediencia es más acepto á Dios que lo que se hace por voluntad propia, segun estas palabras de San Jerónimo dirigidas al monje Rústico: «la oracion tiene por » objeto enseñarte á no seguir tu propio » arbitrio»; y poco despues añade: «no » hagas lo que quieres, come lo que te » mandaren, ten cuanto recibieres, y vis- » tete de lo que te se da». Por lo tanto aun el ayuno no se hace acepto á Dios, cuando se practica por propia voluntad, segun aquello (Is. 58, 3), *hé aquí que el dia de vuestro ayuno se descubre vuestra voluntad.* 2.^a Porque el voto de obediencia contiene bajo sí los demas votos, y no al contrario; pues el religioso, bien que esté obligado por voto á guardar la continencia y la pobreza, sin embargo estos se comprenden tambien bajo la obediencia, á la que pertenece observar otras muchas cosas ademas de la continencia y la pobreza. 3.^a Porque el voto de obediencia se estiende propiamente á los actos próximos al fin de la religion; y, cuanto más próximo está algo al fin, tanto mejor es: de aquí es tambien que el voto de obediencia es más esencial en la religion; porque, si alguno por el voto de la obediencia guarda tambien por voto la pobreza voluntaria y la continencia, no pertenece por esto al estado de religion, el cual es preferido aun á la misma virginidad observada por voto, pues dice San Agustín (lib. De virginit. cap. 46),

«nadie en mi concepto se atrevería á » preferir la virginidad á la vida monás- » tica» (2).

Al argumento 1.^o dirémos, que el consejo de obediencia se incluye en el acto mismo de seguir á Cristo, porque el que obedece sigue la voluntad de otro: y por esto pertenece á la perfeccion más que el otro de la pobreza; puesto que, como dice San Jerónimo (sup. Matth. c. 19, *ecce nos reliquimus....*), San Pedro añadió lo que es de perfeccion cuando dijo, *et secuti sumus te.*

Al 2.^o que de aquella palabra no consta que la continencia sea preferida á todos los actos virtuosos, sino á la castidad conyugal, ó tambien á las riquezas esteriore de oro y plata, que se miden al peso. O por la continencia se entiende universalmente la abstinenca de todo lo malo, segun se ha espuesto (C. 155, a. 4, al 1.^o).

Al 3.^o que el Papa no puede dispensar á un religioso en el voto de obediencia, de modo que no esté obligado á obedecer á prelado alguno en las cosas que pertenecen á la perfeccion de la vida, pues no puede eximirle de su obediencia. Puede eximirle sin embargo de la sujecion á un prelado inferior, lo cual no es dispensar en el voto de obediencia.

ARTÍCULO IX. — ¿Peca siempre mortalmente el religioso, traspassando lo que prescribe la regla? (3)

1.^o Parece que el religioso peca siempre mortalmente traspassando lo que prescribe la regla: porque obrar contra el voto es pecado condenable, como se ve por lo que dice el Apóstol (1 Tim. 5, 2) que *las viudas, que quieren casarse, tienen condenacion, porque hicieron vana su primera fe*; pero los religiosos están obligados á la regla por el voto de su profesion. Luego pecan mortalmente traspassando las cosas contenidas en la regla.

2.^o La regla se impone al religioso como cierta ley; y el que quebranta el precepto de la ley peca mortalmente: luego parece que el monje transgresor de lo que está en la regla peca mortalmente.

3.^o El desprecio induce pecado mortal.

(1) Segun se hace constar espresamente por Juan XXII en el lugar mencionado en la nota 2, pág. 121.

(2) Véase en el tomo 3.^o la nota 1 de su página 886, y en

la 757 el arg. *Por el contrario* de la C. 124, a. 3.

(3) Véase la nota 2 de la pá. 111.

Mas cualquiera, que reitera frecuentemente una cosa que no debe hacer, parece pecar por desprecio. Luego parece que, si el religioso traspassa frecuentemente lo prescrito en la regla, peca mortalmente.

Por el contrario: el estado religioso es más seguro que el de la vida del siglo, por lo cual San Gregorio (Moral. in epist., ad Leand. episc. sup. exposit. lib. Job, c. 1.) compara la vida del siglo al mar alborotado y la vida religiosa á un tranquilo puerto. Pero, si toda transgresion de las cosas contenidas en la regla obligase al religioso bajo pecado mortal, el estado religioso sería peligrosísimo á causa de la multitud de las observancias. Luego no toda transgresion de las cosas contenidas en la regla es pecado mortal.

Conclusion. *La transgresion de las reglas salvos los preceptos y los votos no induce pecado mortal, á no mediar precepto formal de obediencia verbal ó escrito ó menosprecio.*

Responderémos, que algo se contiene en la regla dos maneras, segun aparece de lo dicho (a. 7, al 1.º y 2.º): 1.ª como fin de la regla, v. g. lo que pertenece á los actos de las virtudes; y *la transgresion de esto respecto á lo que cae comunmente bajo precepto obliga á pecado mortal, mas en cuanto á lo que escede comunmente á la necesidad del precepto no obliga bajo mortal, sino por causa del desprecio*; puesto que, como se ha dicho (a. 2), el religioso no está obligado á ser perfecto, sino á tender á la perfeccion, á la que contraría el desprecio de la misma. 2.ª Se contiene en la regla algo perteneciente al ejercicio exterior, como son todas las observancias estérieures, entre las que hay algunas, á las cuales el religioso se obliga por el voto de la profesion; y este voto se refiere principalmente á las tres cosas predichas, á saber, *pobreza, continencia y obediencia*; y todas las demas se ordenan á estas. Por esto *la transgresion de estas tres obliga bajo pecado mortal, mas la de las otras no; á no ser por desprecio á la regla*, pues esto contraría directamente á la profesion, por la que alguno hace voto de una vida regular; ó *por causa de precepto, hecho de viva voz por el prelado ó espreso en la regla*, pues esto sería obrar contra el voto de obediencia.

Al argumento 1.º dirémos, que el que profesa la regla no hace voto de guardar todo lo que está en la regla, sino de abrazar la vida regular, que consiste esencialmente en las tres cosas predichas. Por esta misma razon en ciertas religiones con mayor cautela algunos profesan, no la regla, sino vivir conforme á ella, esto es, procurar conformar sus costumbres á lo que ella prescribe, como cierto modelo; y esto es lo que se destruye por el desprecio: mas en otras órdenes se profesa aún más cautamente obedecer segun la regla, de modo que nada contraría á la profesion, sino lo que lo es contra el precepto de la regla; y la transgresion ú omision de las demas cosas obliga solamente bajo pecado venial, puesto que como se ha dicho (a. 7, al 2.º), estas disposiciones son referentes á los votos principales. Ahora bien: el pecado venial es una disposicion al mortal, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 88, a. 3), en cuanto impide aquello, por lo que alguno se dispone á observar los principales preceptos de la ley de Cristo, que son preceptos de caridad. En algun otro orden religioso, cual es el de los Hermanos Predicadores, tal transgresion ú omision por su género no obliga á culpa, ni mortal ni venial; sino solamente á sufrir un castigo determinado, porque por este modo se obligan á observar tales prácticas: y sin embargo pudieran pecar venial ó mortalmente por negligencia, pasion ó desprecio.

Al 2.º que no todo lo contenido en la ley se prescribe á modo de precepto, sino que algo se propone á manera de cierta ordenacion, ó de estatuto, que obliga bajo cierta pena. Luego, así como en la ley civil la transgresion del estatuto legal no siempre constituye un delito digno de pena capital; así tampoco en la ley de la Iglesia todas las ordenanzas ó públicos estatutos obligan bajo pecado mortal: y de la misma manera ni todos los estatutos de una regla.

Al 3.º que alguno peca por desprecio, cuando su voluntad rehusa someterse á un precepto de la ley ó de la regla, y obra por lo mismo contra la dicha ley ó regla; mas, cuando al contrario por alguna causa particular, v. g. la concupiscencia ó la ira, es inducida á hacer algo contra los estatutos de la ley ó de la regla, no peca

por desprecio sino por alguna otra causa; aunque frecuentemente recaiga en el mismo pecado por la misma ó semejante causa: pues, como dice San Agustín (lib. De natura et grat. c. 39), «no todos los » pecados se cometen por el desprecio de » la soberbia». Mas la frecuencia del pecado conduce dispositivamente al desprecio, según aquello (Prov. 18, 3), *el impío, habiendo llegado al profundo de los pecados, desprecia*.

ARTÍCULO X. — *¿El religioso peca más gravemente que el seglar, en el mismo género de pecado?*

1.º Parece que el religioso no peca más gravemente en un mismo género de pecado que el seglar: porque se dice (II Paralip. 30, 18), *el Señor, que es bueno, será propicio á todos los que de corazón buscan al Señor Dios de sus padres, y no les imputará la falta de no estar bien purificados*; y los religiosos parecen seguir al Señor Dios de sus padres con todo su corazón, más bien que los seglares, que en parte entregan á Dios á sí y lo suyo y se reservan el resto, como dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 20). Luego parece que se les imputa ménos, si faltan en algo á la santificación.

2.º Cuando alguno hace buenas obras, Dios se irrita ménos contra los pecados de este; pues se dice (II Paralip. 19, 2): *al impío das socorro, y te estrechas en amistad con los que aborrecen al Señor, y por eso merecías la ira del Señor; mas se han hallado en tí obras buenas*. Pero los religiosos hacen mayor número de obras buenas que los seglares. Luego, si cometen algunos pecados, Dios se irrita ménos contra ellos.

3.º La presente vida no se pasa sin pecado, según aquello (Jac. 3, 2) *todos tropezamos en muchas cosas*. Luego, si los pecados de los religiosos fuesen más graves que los de los seglares, seguiríase que los religiosos serían de peor condición que estos; y en este concepto no sería sano el consejo de entrar en religión.

Por el contrario: del mayor mal más parece debe dolerse; y parece que nos debemos doler más de los pecados de aquellos, que se hallan en estado de santidad y de perfección, pues se dice (Je-

rem. 23, 9), *quebrantado fue mi corazón en medio de mí, y despues añade, porque el profeta y el sacerdote se han amancillado, y en mi casa he hallado el mal de ellos*. Luego los religiosos y los que viven en estado de perfección en circunstancias iguales pecan más gravemente.

Conclusion. *El pecado cometido por algun religioso puede ser [1] más grave que el del seglar en la misma especie por razon del voto anejo ó por desprecio ó por escándalo; y más leve por debilidad ó ignorancia y en secreto*.

Responderémos, que el pecado cometido por los religiosos puede ser más grave que el pecado de la misma especie cometido por seglares de tres modos: 1.º Si es contra el voto de religion, v. g. si el religioso fornicia ó hurta, puesto que fornicando obra contra el voto de continencia, y hurtando contra el de pobreza, y no solo contra el precepto de la ley divina; 2.º si peca por desprecio, pues por esto parece ser más ingrato á los beneficios divinos, por los que ha sido elevado al estado de perfección, como dice el Apóstol (Hebr. 10) que *el fiel merece más graves castigos, porque pecando huella por desprecio... al Hijo de Dios*; y así el Señor se queja diciendo (Jerem. 11, 15) *¿cómo es que mi querido ha cometido muchas maldades en mi casa?* 3.º el pecado del religioso puede ser mayor á causa del escándalo, puesto que hay muchos que le observan; por lo cual se dice (Jerem. 23, 14), *en los profetas de Jerusalem vi una semejanza de adúlteros y camino de mentiras; y fortificaron las manos de los muy malos, para no convertirse cada uno de su malicia*. Mas, *si el religioso, no por desprecio sino por debilidad ó por ignorancia, comete sin escándalo (como en oculto) algun pecado, que no es contrario al voto de su profesion, peca más levemente en este mismo género de pecado, que el seglar*; puesto que, si su pecado es leve, queda absorbido por decirlo así por las muchas obras buenas que practica; y, si es mortal, se levanta más fácilmente de él (1) 1.º á causa de su intención, que tiene puesta en Dios; y, aunque sea interrumpida por un momento, vuelve con

(1) Salva siempre por supuesto la doctrina espuesta en la C. 113 de la 1.ª-2.ª y especialmente en sus aa. 3 y 6.

facilidad á lo que ántes era. Así sobre estas palabras (Ps. 36), *cum ceciderit, non collidetur*, dice Orígenes (hom. 4): « si el injusto peca, no se arrepiente ni » sabe corregirse de su pecado; en tanto » que el justo sabe enmendarse y corre- » girse», como aquel que dijera (*nescio hominem*) « no conozco á este hombre, » sabe despues llorar muy amargamente, » así que observó la mirada del Señor; y » el que vio desde la azotéa de su casa á » una mujer y la deseaba sabe decir, *pec- » cavi et malum coram te feci*». 2.º Es ayudado tambien por sus compañeros, para levantarse, segun aquello (Eccl. 4, 10); *si alguno cayere, le sostendrá el otro. ¡Ay del solo! que, cuando cayere, no tiene quien le levante.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquella autoridad habla de las culpas que se cometen por debilidad ó ignorancia; mas no de las que se cometen por desprecio.

Al 2.º que Josafat, á quien son dirigidas estas palabras, no pecó por malicia sino por cierta debilidad de la humana miseria.

Al 3.º que los justos no pecan fácilmente por desprecio, sino que caen algunas veces en algun pecado por ignorancia ó debilidad, del que fácilmente se levantan; y, si llegan á pecar por desprecio, se hacen muy malos y sumamente incorregibles, segun aquello (Jerem. 2, 20), *quebraste mi yugo, rompiste mis ataduras y dijiste, no serviré*; porque *en todo cerro alto y bajo todo árbol frondoso eras tú echado en tierra como ramera*. Por lo cual dice San Agustin (epist. ad plebem Hipponens. 78 ó 147): « desde que comencé á servir á Dios, como difícilmente he encontrado hombres mejores » que los que han progresado en los monasterios, tampoco los he visto peores » que los que cayeron en los monasterios».

CUESTION CLXXXVII.

Cosas que competen á los religiosos.

Sobre este tema resolverémos seis tésis: 1.ª Les es lícito enseñar, predicar y hacer otras cosas tales? — 2.ª Y entrometerse en los negocios del siglo? — 3.ª Están obligados á trabajar manualmente? — 4.ª Les es permitido vivir de limosnas? — 5.ª Y mendigar? — 6.ª Y llevar vestidos más viles que los demas.

ARTÍCULO I. — ¿Es permitido á los religiosos enseñar, predicar y desempeñar otras funciones parecidas? (1)

1.º Parece que no es permitido á los religiosos enseñar, predicar y hacer otras cosas á este tenor: pues se dice (7, 1, c. *Hoc nequaquam*) en un cánón del Concilio de Constantinopla: « la vida de los monjes es una vida de sumision y de disciplina, y no les pertenece enseñar ó presidir ó alimentar á otros ». Tambien San Jerónimo dice á Ripario y á De-

siderio (lib. cont. Vigilant., c. 6, que empieza *Multa in orbe*): « el monje no » tiene el oficio de doctor, sino de gemir ». Asimismo el Papa Leon dice (epist. ad Theodoretum 120, in Ven. edit. 62, et apud Quesn. 93) como se ve (16, q. 1, c. *Adjicimus*): « escepto los » sacerdotes del Señor nadie se atreva á » predicar, bien sea monje ó lego, el que » se gloria con el nombre de cualquiera » ciencia ». Y, como no es lícito traspasar su propio oficio y el estatuto de la Iglesia; parece por consiguiente que no

(1) Guillermo del Santo Amor sostenia el error de que no era lícito á los religiosos predicar ni administrar sacramentos ó ejercer funciones del ministerio sagrado, sino que debian

procurarse el sustento con el trabajo de sus manos: proposicion condenada por Alejandro IV y ya aquí impugnada.

es permitido á los religiosos enseñar, predicar y ejercer otras funciones parecidas.

2.º En el estatuto del Concilio Niceno que se encuentra (16, q. 1, c. *Placuit*) se dice lo siguiente: «ordenamos á todos » de una manera firme é indisoluble que » el monje no dé penitencia á nadie, sino » entre ellos, como es justo; que no de » tierra á los muertos, sino al monje, que » haya vivido con él en el monasterio ó » alguno de sus hermanos, que por casualidad » hubiere venido á morir á su monasterio ». Pero, así como estas cosas pertenecen al oficio de los clérigos, así tambien el predicar y enseñar. Luego, » siendo distinto el carácter del monje » que el del clérigo », como dice San Jerónimo á Heliodoro (epist. 1); parece que no es lícito á los religiosos predicar, enseñar y desempeñar otras funciones parecidas.

3.º Dice San Gregorio (*in Registro*, l. 4, epist. 1): «nadie puede cumplir las » funciones eclesiásticas y continuar debidamente en la regla monástica», y esto mismo se lee (16, q. 1, c. 2). Pero los monjes están obligados á perseverar ordinariamente en la regla monástica. Luego parece que no pueden dedicarse á las funciones eclesiásticas; y, como el enseñar y predicar pertenecen á estas funciones, parece que no les es lícito predicar ó enseñar ó hacer algo semejante.

Por el contrario, dice San Gregorio y consta (16, q. 1, c. 24): «en virtud de » este decreto, que hemos dado por nuestra autoridad apostólica y por deber de » piedad, sea permitido á todos los sacerdotes monjes, que llevan la imagen de » los apóstoles, predicar, bautizar, dar la » comunión, orar por los pecadores, imponer penitencia y perdonar los pecados ».

Conclusion. *Es lícito á los religiosos ejercer la predicacion, administracion de sacramentos y demas funciones sacras, no precisamente por razon de su estado, sino en virtud de las sagradas órdenes y por jurisdiccion ordinaria ó delegada recibidas.*

Responderémos, que se dice que algo no es lícito á alguno de dos maneras: 1.ª porque tiene en sí lo que es contrario á lo que se dice que no es permitido, como á ningun hombre es permitido pe-

car, puesto que todo hombre tiene en sí la razon y la obligacion á la ley de Dios, á las que contraría el pecado; y de este modo se dice no ser á alguno lícito predicar, enseñar ó hacer algo análogo, porque tiene en sí algo que repugna á estas acciones, ya por razon de precepto, como á los que son irregulares por estatuto de la Iglesia no se permite ser promovidos á órdenes sagrados; ya á causa del pecado segun aquello (Ps. 49, 16), *mas al pecador dijo Dios ¿por qué tú hablas de mis mandamientos?* y de este modo no es ilícito á los religiosos predicar, enseñar y cumplir otras funciones análogas; ya porque no están obligados por el voto ó por precepto de la regla á abstenerse de ellas, ya tambien porque no se hacen ménos idóneos para esto por consecuencia de haber cometido algun pecado, sino más idóneos por el ejercicio de la santidad que han tomado; y es en verdad insensato el decir que, porque alguno es promovido en santidad, se haga ménos apto para ejercer los cargos espirituales. Por esto tambien es absurda la opinion de algunos, que dicen que el mismo estado de religion induce impedimento para el ejercicio de tales funciones; cuyo error refuta el Papa Bonifacio IV por las razones ántes espuestas, diciendo, como consta (16, q. 1, c. 25): «hay quienes » sin apoyarse sobre fundamento alguno, » inflamados por un celo más bien de » acrimonia que de amor, aseguran con » la mayor audacia que los monjes, que » han muerto para el mundo y viven para » Dios, son indignos de ejercer las funciones sacerdotales, no pueden dar penitencia, ni cristiandad, ni absolver por medio de la potestad que Dios les ha » dado en el ejercicio sacerdotal; pero se » engañan enteramente ». Y lo prueba: 1.º porque no es contrario á su regla, pues añade; «porque ni San Benito, » maestro ilustre de la vida monástica, lo » prohibió en manera alguna », como ni tal prohibicion se encuentra en las otras reglas; y 2.º combate este error por la idoneidad de los monjes, añadiendo: » cuanto más escelente es uno, tanto más » potente es en ellas, esto es, en las obras espirituales ». 2.ª Dícese que algo no es permitido á alguno, no por lo contrario que tenga, sino por lo que le falta para

serle posible ; como á un diácono no le es permitido celebrar misa, porque no tiene el órden sacerdotal ; y al presbítero no le es lícito sentenciar, puesto que no tiene la autoridad episcopal. En lo cual sin embargo se debe distinguir : porque lo que pertenece al órden no puede confiarse sino al que tiene el órden, como al diácono no puede confiarse el celebrar misa, á no ser hecho sacerdote ; mas lo que pertenece á la jurisdiccion puede confiarse á los que no tienen la jurisdiccion ordinaria, como un obispo comete á un simple sacerdote el pronunciar una sentencia. De este modo pues se dice *no es lícito á los monjes y á otros religiosos predicar, enseñar y hacer otras cosas á este tenor, porque el estado religioso no les da facultad, para poder hacer tales cosas. Sin embargo pueden hacerlas, si reciben el órden ó jurisdiccion ordinaria, ó tambien si se les delegan las cosas de jurisdiccion* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que de aquellas palabras consta que los monjes, por el mero hecho de ser tales, no alcanzan la potestad de ejercer estas funciones ; pero no que, por ser monjes, tienen algo contrario á la ejecucion de tales actos.

Al 2.º que tambien aquel cánón del Concilio Niceno ordena que los monjes no se arroguen, por ser monjes, la facultad de ejercer tales actos ; mas no prohíbe que puedan confiárseles.

Al 3.º que estas dos cosas son incompatibles, es decir, que alguno tenga á su cargo el cuidado ordinario de los oficios eclesiásticos y guarde la regla monástica en el monasterio : mas no por esto se veda que los monjes y demas religiosos

puedan ocuparse algunas veces en estas funciones por comision de los prelados, que tienen el cuidado ordinario ; y especialmente aquellos, cuyas religiones se han instituido principalmente para esto, como se dirá más adelante (C. 88, a. 4).

ARTÍCULO II. — Es lícito á los religiosos ocuparse en negocios seculares ? (2)

1.º Parece que no es lícito á los religiosos ocuparse en asuntos seculares : porque se dice en el predicho decreto del Papa Bonifacio IV (c. *Sunt nonnulli*, 16, q. 1) que « San Benito les ordenó » que fueran estraños á los asuntos seculares ; cosa que encarecidamente mandan los documentos de los apóstoles y las prescripciones de todos los Santos Padres, no solamente á los monjes, sino tambien á todos los canónigos », segun aquello (1 Tim. 2, 11), *ninguno que milita para Dios, se embaraza en los negocios del siglo*. Pero á todos los religiosos incumbe militar por Dios. Luego no les es lícito ocuparse en asuntos seculares.

2.º Dice el Apóstol (1 Thess. 4, 11), *procureis vivir con sosiego y que hagais vuestro negocio ; y la Glosa (interl.) añade : « dejando á un lado las cosas ajenas, lo que es útil para la correccion de vuestra vida »*. Pero los religiosos se entregan especialmente á enmendar su vida. Luego no deben ejercitarse en negocios seculares.

3.º Sobre aquello (Matth. 11), *he aqui los que visten ropas delicadas en casas de reyes están*, dice San Jerónimo : « por esto se da á entender que la vida rigida y la predicacion austera deben

(1) El santo Concilio de Trento (ses. 22 y 24) proscribe y recomienda á los regulares dejen siempre á salvo en el uso de sus funciones y privilegios los derechos parroquiales, inculcando ademas á los fieles la frecuente asistencia á sus parroquias, y debiendo por lo mismo los religiosos (segun observa Silvio) abstenerse de toda insinuacion, que directa ó indirectamente pudiera retraerlos de la debida dependencia de sus inmediatos legítimos pastores. Asi en la práctica se inculca á los feligreses la asistencia á la misa parroquial en los dias festivos, á fin de que se enteren de las advertencias y amonestaciones de sus respectivos párrocos, y áun se da por nulo el cumplimiento pascual, no conulgando en la propia parroquia ; á no mediar autorizacion espresa de los señores curas para hacerlo con validez canónica en cualesquiera iglesias ó conventos, costumbre por en efecto viene poco ha generalizándose en España por razones sumamente atendibles y de no difícil alcance, en obsequio principalmente y para mayor facilidad y estímulo de los mismos fieles. En cuanto á la cele-

bracion de bodas, bautizos, funerales y administracion de los últimos sacramentos hay peculiares y terminantes disposiciones canónicas, prohibitivas de toda intrusion en la jurisdiccion parroquial bajo penas tan severas como las de nulidad (en cuanto al matrimonio), pecado mortal y áun excomunion, cual la en que incurren los que administran la Extrema-Unccion sin permiso del párroco fuera de los casos urgentísimamente estremos ; si bien considerándose los superiores regulares locales como legítimos párrocos de sus domésticos ó dependientes propiamente comensales, no empero de los convictos ó estudiantes y cualesquiera pupilos ó huéspedes, áun cuando moren con los religiosos bajo cualquier otro concepto.

(2) Esto es, ocupaciones conducentes á procurar lo necesario á la vida y evitar los obstáculos á su observancia ; no los afanes de la ambicion y la codicia ú otros cualesquiera vicios, que á nadie son lícitos.

» evitar las cortes de los reyes y huir de
» los palacios de los hombres entregados
» á la molicie ». Pero la necesidad de los
asuntos seculares obliga al hombre á fre-
cuentar los palacios de los reyes. Luego
no es lícito á los religiosos ocuparse en
algunos negocios seculares.

Por el contrario, dice el Apóstol
(Rom. ult. 1), *os encomiendo á Febe (1)*
nuestra hermana; y despues añade, y la
ayudeis en todo lo que os hubiere me-
nester.

Conclusion. *Es lícito á los religiosos*
ocuparse en negocios seculares moderada-
mente y con la debida autorizacion de
sus superiores, para socorrer por caridad
las necesidades de sus prójimos; no em-
pero por codicia ó propio medro.

Responderémos que, como se ha dicho
(C. 186, a. 1. q. 7), el estado religioso
está ordenado á la consecucion de la per-
feccion de la caridad, á la cual pertene-
ce principalmente el amor de Dios y se-
cundariamente el amor del prójimo. Por
esto los religiosos deben principalmente
y por sí procurar dedicarse á Dios. Sin
embargo, si el prójimo se encuentra en
la necesidad, deben por caridad ocuparse
en sus negocios, segun aquello (Galat. 6,
2), *llenad los unos los encargos de los otros*
y de esta manera cumpliréis la ley de
Cristo; porque, al servir al prójimo por
causa de Dios, atienden al amor divino.
Por esto se dice (Jac. 1, 27), *la religion*
pura y sin mancilla delante de Dios Pa-
dre es esta, visitar los huérfanos y las
viudas en sus tribulaciones, es decir, se-
gun la Glosa (interl.) socorrer á los que
carecen de socorro en tiempo de necesi-
dad. Luego debe decirse que no es per-
mitido ni á los monjes ni á los clérigos
ocuparse en los asuntos del siglo por causa
de la codicia, miéntras que por causa de
caridad pueden hacerlo con la moderacion
conveniente y con permiso de su superior,
para administrarlos y dirigirlos. Por esta
razon se dice (Decr. dist. 88, c. 1) (2):

(1) Nobilísima matrona, que con sus riquezas y eminente caridad sustentaba á los fieles pobres en las inmediaciones de Corinto, y se hallaba entónces en Roma con ocasion de ciertos negocios interesantes ante el César y los tribunales romaños, segun esplican Teodoreto y Haymon.

(2) Del Concilio de Calcedonia (can. 3).

(3) En la Vulgata falta el *no*, sin el que en verdad parece más natural y congruente el sentido; y sin embargo lo hallamos unánimemente en todos los ejemplares y ediciones de la SUMA.

« el santo Concilio ha decidido que en lo
» sucesivo ningun clérigo administre po-
» sesiones, ni se mezcle en asuntos secu-
» lares, á no ser por cuidar á los pupilos
» ó huérfanos ó viudas, ó si tal vez el
» obispo de la ciudad le manda tener
» cuidado de las cosas eclesiásticas ». Y
la misma razon hay para los religiosos
que para los clérigos, pues á ambos se
les prohíben igualmente los asuntos se-
culares, como se ha dicho.

Al argumento 1.º dirémos, que á los
monjes se les prohibe ocuparse en los ne-
gocios seculares por causa de la codicia,
pero no por caridad.

Al 2.º que no hay curiosidad, sino
caridad, si por causa de necesidad alguno
se mezcla en los negocios seculares.

Al 3.º que el frecuentar los palacios de
los reyes por las delicias ó gloria ó codi-
cia no conviene á los religiosos; pero sí
les compete concurrir guiados por causas
piadosas. Por esta razon se dice (IV Reg.
4, 13) que Eliséo dijo á la mujer: *¿aca-*
so no (3) tienes algun negocio y quieres
que hable al rey ó al general del ejército?
De la misma manera tambien conviene á
los religiosos presentarse en los palacios
de los reyes, para reprenderlos y dirigir-
los; á la manera que San Juan Bautista
reprendía á Herodes, como se dice
(Matth. 14).

ARTÍCULO III. — Los religiosos estan obligados á trabajar manualmente? (4)

1.º Parece que los religiosos están obli-
gados á trabajar de mano: porque no
están exentos de la observancia de los
preceptos; y el trabajo manual es de
precepto, segun aquello (I Thess. 4, 11),
trabajad con vuestras manos, como os lo
tenemos mandado; por lo cual tambien
dice San Agustin (in lib. De operibus
monach., c. 30): « por lo demas ¿quién
soportará á estos hombres rebeldes, esto
es, á los religiosos que no trabajan,

(4) No solo y precisamente con las manos, sino por medio de cualesquiera otros miembros corporales. Wicelaf decía que « los monjes están obligados á proporcionarse el sustento con el trabajo de sus manos »; y por el contrario los *entusiastas* pretendían que ningun trabajo corpóreo les es permitido « áun para la conservacion de su vida, debiendo consagrarse siempre y exclusivamente á la oracion ». Sabido es que el primero fue condenado por el Concilio de Constanza (ses. 8), como asimismo los últimos en el 4.º de Cartago, que enseñó la doctrina contraria.

de los que allí habla, « que se resisten » á las advertencias más saludables del » Apóstol, no que se les tolere como á » más débiles, sino que también predi- » quen como más santos? » Luego parece que los religiosos están obligados á trabajar manualmente.

2.º Sobre aquello (II Thess. 3), *si alguno no quiere trabajar, no coma*, dice la Glosa (ord. Aug. in lib. De op. monach. c. 1 et 2): « hay quienes pretenden que » San Pablo ha hablado en este pasaje » de las obras espirituales y no del tra- » bajo corporal, al que se dedican los » agrícolas y artesanos »; y más adelante (c. 2): « pero se esfuerzan en vano en » envolverse y envolver á los demás en » tinieblas, no solo para dispensarse de » hacer lo que la caridad aconseja útil- » mente, sino ni aun para comprenderlo »; y á continuación (c. 3): « quiere que los » siervos de Dios trabajen corporalmente, » para que vivan ». Pero los religiosos son llamados principalmente siervos de Dios, porque se entregan por completo al servicio divino, como se ve por San Dionisio (De eccles. hier. c. 6). Luego parece que están obligados á trabajar con sus manos.

3.º Dice San Agustín (in lib. De oper. monach. c. 17): « quisiera saber qué ha- » cen los que rehusan trabajar corporal- » mente, y á qué se dedican: ellos contes- » tan, nos dedicamos á la oración, á cau- » tar salmos, á leer y á predicar la pala- » bra de Dios ». Pero estas cosas no excusan del trabajo corporal y lo prueba por cada una de ellas. En efecto: 1.º habla refiriéndose á la oración: « más pronto » se oye una oración hecha por el que » obedece que diez mil por el que la des- » precia », entendiendo por despreciados é indignos de ser oídos á los que no trabajan corporalmente; 2.º tratando de las alabanzas de Dios observa que « tra- » bajando corporalmente pueden entonar » con facilidad cánticos divinos »; 3.º en cuanto á la lectura dice: « los que dicen » que se dedican á la lectura, ¿no encuen- » tran en ella lo que manda el Apóstol?

» ¿cómo explicarse esta contradicción de » querer leer y no obrar en conformidad » con la lección? »; 4.º con respecto á la predicación dice (c. 18): « si la predica- » ción les ocupa tanto que no pueden de- » dicarse á los trabajos corporales, ¿pueden » dedicarse todos á ella en el monasterio? » y, si no pueden todos ¿por qué quieren » todos ser dispensados de trabajar por » este pretexto? pero, aunque todos pu- » dieran, deberían hacerlo alternando, no » solo para que los demás se ocuparan en » los trabajos necesarios, sino aun porque » hasta que uno solo hable y muchos le » oigan ». Luego parece que los religiosos no deben cesar del trabajo manual á causa de tales obras espirituales, á que se dedican.

4.º A propósito de estas palabras (Luc. 12), *vended lo que poseéis...*, dice la Glosa (ord.): « haced partícipes no solo de vues- » tros manjares á los pobres, sino también » vended vuestras posesiones, á fin de » que, una vez despreciado lo que poseéis » por Dios, trabajéis después con vuestras » manos, para que viváis y deis limosnas ». Pero á los religiosos (1) incumbe dejar todo lo suyo en propiedad. Luego parece que también es propio de ellos vivir con el trabajo de sus manos y hacer limosnas.

5.º Los religiosos parece que están obligados principalmente á imitar la vida de los apóstoles, puesto que profesan el estado de perfección; y los apóstoles trabajaban por sus propias manos, según aquello (I Cor. 4, 12), *trabajamos obrando por nuestras propias manos* (2). Luego parece que los religiosos están obligados á trabajar manualmente.

Por el contrario: para observar los preceptos, que comúnmente se imponen á todos, lo mismo están obligados los religiosos que los seglares; y el precepto de trabajar corporalmente se propone en general á todos, como consta (II Thess. 3, 6), *que os apartéis de todo hermano que ande fuera de orden...*, designando bajo el nombre de hermano el Apóstol á todo cristiano, y además (I Cor. 7, 12), *si algún hermano tiene una mujer infiel...*

(1) Al ingresar en religión; pues ya religiosos de hecho nada tienen ni pueden tener propio, de que desprenderse.

(2) Dícelo de sí mismo personalmente, ó también según Haymon de S. Bernabé y de Sóstenes y otros consorcios del Apóstol en el ejercicio de la predicación, á quienes por esto

mismo considera en sentido lato como apóstoles; pues no consta que los demás apóstoles se ocupasen en trabajos de manos, sin duda porque los fieles proveían suficientemente á sus necesidades, en lo que no se mostraban tan generosos los corintios, según lo insinúa el mismo S. Pablo (I Cor. 9).

y despues añade (II Thess. 3, 10), *si alguno no quiere trabajar, que no coma.* Luego los religiosos no están más obligados á trabajar corporalmente que los seglares.

Conclusion. *El trabajo manual [1] es obligatorio á todos de precepto en cuanto necesario para el sustento de la vida: no así [2] para evitar el ocio ó mortificar el cuerpo, no mediando voto ó estatuto peculiar; como ni [3] para hacer limosnas, salvo algun caso particular, en que la necesidad de socorrer á los pobres lo exija, así de los religiosos como de los seglares.*

Responderémos, que el trabajo manual se ordena á cuatro cosas: 1.^a y principal á procurarse el sustento, por cuya razon se dijo primeramente al hombre (Gen. 3, 19), *comerás el pan con el sudor de tu rostro;* y (Ps. 127, 2), *porque comerás los trabajos de tus manos...*; 2.^a á evitar la ociosidad, de la que dimanán muchos males, por lo que se dice (Eccli. 33, 28), *envíale (á tu siervo) á la taréa, para que no esté mano sobre mano, porque muchos vicios enseñó la ociosidad;* 3.^a á refrenar la concupiscencia, en cuanto por el trabajo se macera el cuerpo, y así (II Cor. 6, 5) se dice, *en trabajos, en ayunos, en vigiliás, en castidad;* 4.^a á hacer limosnas, segun lo que se dice (Eph. 4, 28), *el que hurtaba ya no hurte, ántes bien trabaje obrando con sus manos lo que es bueno, para que tenga de donde dar al que padece necesidad.* Luego, segun que el trabajo manual se ordena á buscar el sustento, es de necesidad de precepto, como necesario á este fin; pues lo que se refiere al fin trae la necesidad de su fin, es decir, que es necesario en razon de la imposibilidad de existir el fin sin ello. Por lo tanto *el que por otra parte no tiene de qué vivir está obligado á trabajar corporalmente, de cualquiera condicion que sea;* y esto significan las palabras del Apóstol cuando dice, *el que no quiere trabajar, no coma;* como si dijera: está uno obligado á trabajar corporalmente por la misma necesidad con que está obligado á comer; por consiguiente, si alguno pudiera vivir sin comer, no estaría obligado

á trabajar corporalmente. La misma razon hay respecto de aquellos, que no tienen otros medios, con que poder vivir lícitamente; porque no se entiende que alguno puede hacer lo que no puede hacer lícitamente. Por esta razon no se encuentra que San Pablo haya ordenado el trabajo corporal, sino para evitar el pecado de los que se adquirirían el sustento ilícitamente; pues en efecto él ordena 1.^o trabajar corporalmente, *para evitar el hurto,* como consta (Eph. 4, 28), *el que hurtaba ya no hurte, ántes bien trabaje obrando por sus manos;* en 2.^o lugar *para evitar la codicia de las cosas ajenas,* por cuya razon se dice (I Thess. 4, 11), *trabajad con vuestras manos, como os lo tenemos mandado, y que converseis honestamente con los que están fuera;* 3.^o *para evitar los negocios reprobables,* por los que algunos adquieren el sustento, y así (II Thess. 3, 10) dice: *cuando estábamos con vosotros, os denunciábamos esto, que, si alguno no quiere trabajar, tampoco coma; pues hemos oído que andan algunos entre vosotros inquietos, que nada hacen sino curiosar,* y segun la Glosa (ord.) se trata de aquellos que « se procuran lo necesario con reprehensible » solicitud; y á los que son tales los « denunciámos y los conjuramos á comer » su pan trabajando en silencio ». Conforme á esto dice San Jerónimo (sup. Epist. ad Galat. in Proöm. l. 2, Comentar. sup. hanc Epist.) que San Pablo dijo esto, « no tanto por su oficio de enseñar, cuanto por el vicio de la gente ». Debe no obstante saberse que por trabajo manual se entienden todos los oficios humanos, por los que los hombres se ganan lícitamente su vida, bien se ejerzan con las manos ó con los pies ó con la lengua; porque los que velan (1), los que corren (2) y todos los demas individuos que viven de su trabajo, se entiende que viven de trabajos manuales; puesto que, siendo la mano el órgano de los órganos, por obra de mano se entiende toda operacion, por la que uno puede lícitamente ganarse la vida. Pero, segun que la obra manual se ordena á destruir la ociosidad

(1) Como los llamados hoy serenos y los encargados de guarderías rurales ó domésticas y de la custodia de cualesquiera otros intereses confiados á su vigilancia.

(2) Cuales son los correos ó conductores de la correspon-

dencia oficial y pública y los portadores de pliegos ó órdenes de los jefes militares ó autoridades civiles, como igualmente cuantos viajando ó andauo prestan servicios á otros por su retribucion ó compromisos ó deberes de cualquier género.

ó á macerar el cuerpo, no es de necesidad de precepto considerada en sí misma, puesto que de otras muchas maneras puede ser mortificada la carne, ó dar de mano á la ociosidad, que por medio de la obra manual : pues la carne se macera con ayunos y vigiliias, y la ociosidad se evita por medio de las meditaciones de las Sagradas Escrituras y cantando alabanzas á Dios. Por lo cual sobre aquello (Ps. 118), *desfallecieron mis ojos por tu dicho*, dice la Glosa (ord.) (1): «no está ocioso » el que se aplica exclusivamente á la pa- » labra de Dios, ni se estima en más el » que trabaja exteriormente que el que » ejercita el estudio de conocer la ver- » dad ». Así pues *por estas causas los religiosos no están obligados á obras manuales, como tampoco los seglares, á ménos que lo estén por las reglas particulares de su órden* (2), como dice San Jerónimo en su carta al monje Rústico (Epist. 4): «los monasterios de los egipcios tienen » esta costumbre de no recibir á nadie sin » obligarle al trabajo, no tanto para pro- » curarse lo necesario á su sustento, cuan- » to para la salvacion del alma, con el fin » de que no divague en pensamientos per- » niciosos ». Mas, en cuanto la obra manual se ordena á hacer limosnas, no es de necesidad de precepto, á no ser en algun caso, en que por necesidad estuviese uno obligado á hacer limosnas y no pudiera de otra manera procurarse con qué socorrer á los pobres, en cuyo caso los religiosos y los seglares estarían obligados igualmente á ejercitarse en trabajos manuales.

Al argumento 1.º dirémos, que aquel precepto, que propone el Apóstol, es de derecho natural; por consiguiente sobre aquello (11 Thess. 3), *que os aparteis de todo hermano que anduviere fuera de órden*, dice la Glosa (interl.), «de otro » modo que el que el órden natural exi- » ge »; y habla de los que se abstendían del trabajo manual, por lo que tambien la naturaleza dio al hombre manos en lugar de armas y de vestidos, que dio á

otros animales, para que por medio de aquellas adquiriera estas y todas las demas cosas necesarias. De lo cual se desprende que en general están obligados á este precepto así los religiosos como los seglares, como á todos los otros preceptos de la ley natural. Mas no pecan todos los que no trabajan manualmente; porque aquellos preceptos de la ley natural, que pertenecen al bien de muchos, no obligan á cada uno, sino que basta que uno se dedique á un oficio y otro á otro: por ejemplo, que los unos sean artífices, otros agrícolas, otros jueces, otros doctores y así de los demas, segun aquello (1 Cor. 12, 17): *si todo el cuerpo fuese ojo ¿dónde estaría el oído? y, si todo fuese oído ¿dónde el olfato?*

Al 2.º que aquella Glosa es tomada de San Agustin en su libro sobre *los trabajos de los monjes* (c. 21), en el que habla contra ciertos monjes, que decían que no era lícito á los siervos de Dios trabajar manualmente, á causa de haber dicho el Señor (Matth. 6, 25), *no andeis afanados por vuestra alma, qué comeréis*; pero estas palabras no prueban que los monjes tengan necesidad de trabajar manualmente, si tienen por otra parte con que poder vivir; lo cual es evidente por lo que añade, *quiere que los siervos del Señor trabajen corporalmente, para tener con que vivir*. Mas este precepto no pertenece más á los religiosos que á los seglares, lo cual es evidente por dos razones: 1.ª por la manra misma de expresarse el Apóstol diciendo, *que os aparteis de todo hermano que ande fuera de órden*; porque llama hermanos á todos los cristianos (3), pues en aquella época no se habían establecido aún religiosos; 2.ª porque los religiosos no están obligados á distintos deberes que los seglares, sino á causa de la profesion de la regla; por lo tanto, si en los estatutos de la regla no se contiene algo concerniente al trabajo manual, no están obligados de otra manera á trabajar manualmente los religiosos que los seglares.

(1) Tomada de S. Ambrosio; y no de S. Agustin, como equivocadamente se ve anotado al márgen en varias ediciones de la *Suma*.

(2) Véase lo dicho en la nota 4 de la página 123.

(3) Denominacion que posteriormente vino á quedar limitada á los religiosos, que hacen vida comun á la manera de los primitivos cristianos en tiempo de los apóstoles, á quienes

entregaban sus bienes para los usos y necesidades comunes de todos (Act. 4); por cuya razon pudieran muy bien considerarse en tal concepto como *verdaderos frates*, no siendo otro el origen de este dictado atribuido á los que por votos profesan en las órdenes religiosas la fraternidad de aquella vida comun, segun adelante se insinúa (C. 188, a. 7) al fin del desarrollo de la tésis.

Al 3.º que alguno puede dedicarse de dos modos á todos aquellos trabajos espirituales, que San Agustín allí designa, 1.º como sirviendo al bien comun, 2.º como atendiendo al interes particular. Luego los que públicamente se dedican á las predichas obras espirituales, se escusan por tales obras espirituales de las corporales por dos razones: 1.ª porque es preciso que estén ocupados totalmente en tales obras; 2.ª porque á los que las ejercen se debe el suministro del alimento por aquellos á cuya utilidad sirven. Pero los que se dedican á las predichas obras, no como públicas sino como privadas, no es preciso que las tales les eximan de las corporales ni tampoco se hace preciso que se les alimente con estipendios de los fieles; y de los tales habla San Agustín, pues lo que dice, « pueden tambien los » que trabajan corporalmente entonar los » cánticos divinos á imitacion de los obre- » ros que narran cuentos, sin cesar por » eso de trabajar », es evidente que no puede entenderse de los que cantan las horas canónicas en la Iglesia, sino de los que recitan salmos ó himnos como oraciones privadas. Igualmente lo que dice de la lectura y la oracion debe referirse á las oraciones y lecturas privadas, las que tambien hacen á veces los legos; mas no á los que oran públicamente en la Iglesia ó leen públicamente en las escuelas, por cuya razon no dice, « los que dicen se » ocupan en enseñar ó instruir », sino « los que dicen dedicarse á la lectura ». Del mismo modo tambien se espresa sobre la predicacion, no la que se hace públicamente al pueblo, sino la que se hace especialmente á unos ó á pocos á manera de amonestacion privada; por lo cual dice señaladamente, « si á alguno ha de » dirigirse la predicacion »; porque, como dice la Glosa (interl. super illud, *sermo meus et predicatio*, I Cor. 2), « ser- » mon es lo que se hace privadamente, » y predicacion la que se hace en público ».

Al 4.º que aquellos que todo lo desprecian por Dios están obligados á trabajar

corporalmente, cuando no tienen por otra parte con que vivir, ó con que hacer limosnas, en el caso en que esto último es de precepto; pero no de otra manera, como se ha dicho, y en este sentido habla la Glosa citada.

Al 5.º que el haber trabajado los apóstoles corporalmente una vez fue por necesidad y otras por supererogacion: por necesidad, cuando de otro modo no podían encontrar el sustento, por lo cual sobre aquello (I Cor. 4), *trabajamos obrando por nuestras propias manos*, dice la Glosa (interl.), « porque nadie » nos da »; por supererogacion, como se ve por el Apóstol (I Cor. 9), donde dice que no hizo uso del poder que tenía de vivir del Evangelio. Usaba el Apóstol de esta supererogacion por tres motivos: 1.º para quitar la ocasion de predicar á los falsos apóstoles, porque predicaban solamente por intereses temporales; por cuya razon dice (II Cor. 11, 12), *mas esto lo hago y lo haré para cortarles la ocasion...* (1); 2.º para evitar el gravámen de aquellos á quienes predicaba, por lo que dice (II Cor. 12, 13) *¿qué es en lo que vosotros habeis sido inferiores á las otras Iglesias, sino en que yo mismo no os fui gravoso?* 3.º para dar ejemplo de trabajo á los ociosos; y en tal concepto (II Thess. 3, 8) dice, *trabajando noche y dia... para ofreceros en nosotros mismos un dechado que imitéis*. Sin embargo no hacía esto el Apóstol en los lugares en que tenía ocasion de predicar todos los días, como en Atenas, segun dice San Agustín (in lib. De operibus monach. c. 18). Pero no por esto están obligados los religiosos á imitar en esto al Apóstol, puesto que tampoco lo están á todas las obras de supererogacion; como ni los demas apóstoles trabajaban corporalmente.

ARTÍCULO IV. — Es lícito á los religiosos vivir de limosnas? (1).

1.º Parece que no es lícito á los religiosos vivir de limosnas: porque el Após-

(1) Véanse aquí anticipada y concluyentemente convictos los errores de Juan Wicleff, quien decía « queda ipso facto consumulgado todo el que da limosna á los frailes, obligados á sustentarse por el trabajo de sus manos y no por la mendicidad »; del ya citado Guillermo, que enseñaba que « los monjes ó frailes no pueden vivir de limosnas, ni salvarse los

« mendicantes en su profesion »; y de Lutero, que proclamaba prohibida la mendicidad por la ley divina, émulo en esto del famoso Diotréfes mencionado por S. Pablo, quien ni acogía por sí á los fieles pobres ni consentía que otros los socorriesen, espulsando á unos y otros de la Iglesia. El propio modelo parecen sin duda habérselo propuesto imitar á su ma-

tol (1 Timoth. 5) manda que las viudas, que pueden sustentarse de otra manera, no vivan de limosnas de la Iglesia, á fin de que estas sostengan á las que son verdaderamente viudas; y San Jerónimo dice al Papa Dámaso (C. 185, a. 7, arg. 3.º) que « los que puedan sustentarse » con los bienes de sus padres y propios, « si reciben algo de lo de los pobres, cometen ciertamente un sacrilegio, y por consecuencia de este abuso comen y beben su juicio ». Pero los religiosos pueden vivir del trabajo de sus manos, si están sanos. Luego parece que pecan comiéndose las limosnas de los pobres.

2.º El vivir á espensas de los fieles es una merced acordada á los que predicán el Evangelio en recompensa de sus fatigas ó de su trabajo, segun aquello (Matth. 10, 10), *digno es el trabajador de su alimento*. Pero el predicar el Evangelio no pertenece á los religiosos, sino más bien á los prelados, que son pastores y doctores. Luego los religiosos no pueden vivir lícitamente de las limosnas de los fieles.

3.º Los religiosos están en estado de perfeccion; y es más perfecto dar limosnas que recibirlas, pues se dice (Act. 20, 35), *cosa más bienaventurada es dar que recibir*. Luego no deben vivir de limosnas, sino más bien darlas del producto de su trabajo.

4.º A los religiosos pertenece evitar los impedimentos de la virtud y las ocasiones del pecado; y la aceptación de limosnas da ocasion de pecado é impide el acto de la virtud, por lo que sobre aquello (11 Ephess. ult. 8), *para que nosotros*

mismos os diéramos la forma, dice la Glosa (ordin. Ambrosii): « el ocioso, que frecuentemente come en la mesa de otro, debe necesariamente adular al que le alimenta »; y tambien se dice (Exod. 23, 8), *no recibas presentes, que ciegan á los avisados y trastornan las palabras de los justos*; y ademas se lee (Prov. 22, 7), *quien toma prestado siervo es de quien le presta*, lo cual es contrario á la religion: por lo cual, sobre aquello (11 Thess. ult.), *para daros nosotros mismos forma...*, dice la Glosa: « nuestra religion llama los hombres á la libertad ». Luego parece que los religiosos no deben vivir de limosnas.

5.º Los religiosos están obligados principalmente á imitar la perfeccion de los apóstoles; por cuya razon dice el apóstol (Philipp. 3, 15), *todos los que somos perfectos vivamos en estos sentimientos*. Pero el Apóstol no quería vivir á espensas de los fieles, para quitar la ocasion á los falsos apóstoles, como dice el mismo (11 Cor. 11), y para no escandalizar á los débiles, como se ve (1 Cor. 9). Luego parece que por las mismas causas deben abstenerse los religiosos de vivir de limosnas; por lo cual dice tambien San Agustín (libro De oper. monach. c. 28): « alejad de vosotros ese tráfico vergonzoso, con el que vuestra dignidad se encuentra ofendida y que es un escándalo para los débiles; y haced ver á los hombres que no buscáis una vida fácil en la ociosidad, sino el reino de Dios por medio de una vida estrecha y penitente ».

Por el contrario, como dice San Gre-

nera los flamantes filántropos de nuestros dias, clamando en todos tonos contra el pauperismo y poniendo á contribucion la mendicidad de los desgraciados indigentes, siquiera carezcan de salud ó de trabajo, para poder vivir de otros recursos, á pretexto de orden público y con el fin de no molestar á los opulentos y sibaritas, que acaso viven desahogadamente en la crápula y con el más ostentoso cinismo á espensas de los mismos pobres, cuya miseria explotan obligándolos á pagar un tributo inicuo é increíble, ó recogiendo á su despecho en asilos de nueva creacion y ponderado organismo administrativo; promoviendo por otra parte espectáculos, diversiones, rifas y cien otros medios de alargar recursos á beneficio (dicen) de los así acogidos, cuyos productos se disipan en su mayor parte, buenamente distribuidos entre empleados, espedientes, derechos y gastos estudiados ó inútiles: bien á diferencia de la económica cuanto religiosa administracion de los hospicios y hospitales ú otros análogos establecimientos verdaderamente benéficos regidos por el elemento clerical y piadoso bajo la proteccion del catolicismo, y cuya secularizacion á todo trance parece constituir el *desideratum* de la moderna filantropía, que ni áun á los muertos perdona en su ávido

afan de apoderarse hasta de los cementerios, tratando de reemplazar hasta ese nombre consagrado por la tradicion inmemorial por el más poético y gentil de neerópolis, pero con la mira harto transparente de incautarlos de los no despreciables recursos suministrados para tan utilitarios fines por la piedad cristiana, que siempre y no sin razon ha considerado á las personas y congregaciones de carácter religioso, como más fieles y celosos administradores del patrimonio de los pobres. Ni la desamortizacion de los bienes monacales y eclesiásticos en comun, ni la supresion de la llamada por escarnio bazofia de los conventos, ni la usurpacion de todos los derechos y propiedades del clero y de la Iglesia, secundos mantinales de beneficencia verdad en pro de los menesterosos, han bastado á satisfacer la insaciable codicia de los explotadores de la indigencia pública: es preciso apurar hasta el último extremo esa nueva industria de vivir cómodamente sin trabajar á cuenta de los desgraciados, en tanto que se ponderan y decantan hasta las nubes los sentimientos benéficos á favor del pueblo de la nueva generacion de sus avaros soberanos.

gorio (Dialog. l. 2, c. 1), «habiendo estado San Benito tres años dentro de una caverna, se alimentó de lo que le daba el monje Roman, despues de haber abandonado su casa y sus padres»; pero, estando robusto, no se lee que hubiera ganado su vida con el trabajo de sus manos. Luego los religiosos pueden licitamente vivir de las limosnas.

Conclusion. *Lícito es á los religiosos y clérigos vivir sin trabajo manual [1] de los bienes muebles é inmuebles donados por los príncipes ó cualesquiera fieles á los conventos é iglesias, en tanto y con tal que [2] observen sus estatutos y desempeñen los oficios de su respectiva institucion; como tambien [3] recoger limosnas para sus necesidades mendigando, y [4] aceptar ó aun exigir como debidos á sus servicios espirituales y temporales los estipendios autorizados por la Iglesia: siendo por el contrario ilícito [5] á religiosos y seglares indistintamente vivir en la ociosidad y sin necesidad ni utilidad alguna de las limosnas destinadas á los pobres.*

Responderémos, que á cada cual es lícito vivir de lo que es suyo, ó de lo que le es debido; y algo se hace de alguno por la liberalidad del donante: así que *los religiosos y los clérigos, cuyos monasterios ó iglesias han recibido de la munificencia de los príncipes ó de cualesquiera fieles recursos con que sostenerse, pueden vivir de ellos licitamente, sin trabajar con sus manos, y sin embargo es cierto que viven de limosna. Por consiguiente de la misma manera tambien, si los fieles hacen á los religiosos algunas donaciones de cosas muebles, pueden vivir licitamente de ellas; porque es un absurdo decir que uno pueda recibir por vía de limosna grandes posesiones, mas no pan ó una módica suma de dinero. Pero, puesto que estos beneficios parecen haber sido cedidos á los religiosos, para que puedan dedicarse más libremente á los actos religiosos, de los que desean hacerse partícipes los que les suministran los bienes temporales, el uso de estos dones se les haría ilícito, si desistieran de los actos religiosos; puesto que en este caso defraudarian, cuanto está en ellos, la intencion de los que les otorgaron tales beneficios. Por otra parte una cosa puede*

ser debida á alguno de dos modos: 1.º á causa de la necesidad, que hace todas las cosas comunes, como dice San Ambrosio (colígese del sermón 64 *De temp.*). Por consiguiente, *si los religiosos padecen necesidad, pueden licitamente vivir de las limosnas; cuya necesidad puede existir de tres maneras: 1.ª á causa de la debilidad del cuerpo, por la que sucede que no pueden buscarse el sustento con el trabajo corporal; 2.ª si lo que adquieren por el trabajo corporal no les basta para su sustento, por lo que dice San Agustín (lib. De oper. monach. cap. 17) que « las buenas obras de los fieles no deben » faltar á las necesidades de los siervos » de Dios, que trabajan corporalmente, » á fin de que el tiempo que ellos emplean en perfeccionarse interiormente, » y en el que no pueden estar consagrados á las obras corporales, no se vean » oprimidos por la indigencia »; 3.ª á causa del hábito antiguo de aquellos que no estaban acostumbrados á trabajar manualmente, y por esto dice San Agustín (ibid. cap. 21) que, « si tenían en el siglo » algo con qué vivir fácilmente sin trabajar y lo han distribuido á los pobres » para entregarse á Dios, es preciso creer » en su debilidad y tolerarla »; porque los tales, que han sido educados delicadamente, suelen no poder soportar el trabajo corporal. 2.º Puede ser debida á otro una cosa por razon de sus servicios, ya temporales, ya espirituales, segun aquello (1 Cor. 9. 11), *si nosotros os hemos sembrado las cosas espirituales ¿ es gran cosa si recogemos las vuestras carnales? Segun esto por cuatro conceptos pueden vivir los religiosos de las limosnas, como cosas que les son debidas: 1.º si predicán con autorizacion de los prelados; 2.º si son ministros del altar, puesto, que segun se lee (1 Cor. 9, 13), los que sirven al altar, participan del altar, y así es que el Señor ordenó á los que predicán el Evangelio vivir del Evangelio, por cuya misma razon dice San Agustín (l. De operibus monach. c. 21): « si son evangelistas, confieso que tienen » potestad de vivir á espensas de los fieles; si ministros del altar, dispensadores de los sacramentos, no se apropian » esta potestad, sino que la reivindican » con justo título »; y esto es así, porque**

el sacrificio del altar, donde quiera que sea ofrecido, es comun á todo el pueblo de los fieles; 3.º *si se aplican al estudio de la Sagrada Escritura en interes comun de toda la Iglesia*, segun lo cual dice San Jerónimo contra Vigilancio (c. 5, *Multa in orbe*): « en la Judéa hasta hoy (1), no solamente entre nosotros, sino entre los hebréos, subsiste la costumbre de que los que meditan la ley de Dios dia y noche, y los que no tienen sobre la tierra otras posesiones (2) que Dios mismo, sean sostenidos con los socorros que reciben de las sinagogas y de todo el mundo»; 4.º *si dan al monasterio los bienes temporales, que tenían, pueden vivir de las limosnas hechas al monasterio*. Por esto dice San Agustín (lib. De operibus monach. c. 25) que « los que, habiendo abandonado ó distribuido todo lo que tienen, quisieren por una piadosa y saludable humildad ser contados en el número de los pobres de Cristo; la caridad fraterna y la cosa comun deben encargarse de su subsistencia. Si trabajan corporalmente, serán dignos de elogio; mas, si no quieren, ¿quién se atreverá á obligarlos? y no se debe atender, como se añade (ibid.), « en qué monasterio ó en qué lugar ha dado un religioso todo lo que tenía á sus hermanos, puesto que todos los cristianos no forman más que una sola república». Pero, *si hay algunos religiosos, que sin necesidad y sin hacer nada útil, quieren vivir ociosos con las limosnas que se dan á los pobres, esto les es lícito*; y así dice San Agustín (lib. De oper. monach. c. 22): « muchas veces entre los que hacen profesion de servir á Dios hay quienes salen de una condición servil, de la vida del campo, del ejercicio de las artes y de los trabajos del pueblo; sobre los cuales no está claro si han venido con propósito de servir á Dios, ó si huyendo de una vida pobre y laboriosa, han querido estar ociosos, alimentados y vestidos y ser además honrados por aquellos, que antes los solían despreciar y hollar.

» Luego los tales no pueden escusarse de trabajar por debilidad corporal, puesto que la costumbre de su pasada vida los desmiente». Y despues añade (c. 25): « si no quisieren trabajar, no coman; pues no se humillan los ricos á la piedad, para que los pobres se hagan orgullosos: y no conviene en manera alguna que en esta vida, en que trabajan los senadores, estén ociosos los artesanos; y que haya rústicos delicados allí, donde acuden los que eran dueños de vastos dominios, despues de haber renunciado á sus goces ».

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas autoridades deben entenderse en tiempo de necesidad, esto es, cuando no se pudiera de otro modo socorrer á los pobres; pues entónces estarían obligados, no solamente á desistir de recibir limosnas, sino tambien á distribuir de sus bienes, si tienen algunos, para el sustento de los pobres.

Al 2.º que á los prelados compete la predicacion por oficio, pero á los religiosos puede competerles por comision; y así, cuando trabajan en el campo del Señor, pueden vivir de él, segun aquello (II Timoth. 2, 6), *conviene que el labrador, que trabaja, recoja de los frutos el primero*; lo que explica la Glosa (3) (ord.) diciendo que « se trata del predicador, que en el campo de la Iglesia cultiva los corazones de los fuertes por medio de la palabra de Dios ». Pueden tambien vivir del Evangelio los que sirven á los predicadores; por cuya razon sobre aquello (Rom. 15), *si los gentiles han sido hechos partícipes de sus bienes espirituales, deben tambien ellos asistirles en los temporales*, dice la Glosa (4) (interl.) que « se trata aquí de los judíos, que enviaron predicadores de Jerusalem ». Hay tambien otras causas, por las cuales se debe á alguno el que viva á espensas de los fieles, como se ha dicho.

Al 3.º que en igualdad de circunstancias es más perfecto dar que recibir; y sin embargo el dar ó abandonar todo lo que se posee por Cristo y recibir lo mó-

(1) *Hæc in Judæa usque hodie* segun el manuscrito de Acañiz y las ediciones posteriores á la de García: en algunas otras se lee, *Hæc undique usque hodie*.

(2) *Partem*, aunque en algunos ejemplares se lee *patrem*, suprimiéndose además luego las palabras *synagogarum et*.

(3) Tomada de Haymon.

(4) Anónima, si bien se halla asimismo en Lombardo y parece colegirse implícitamente de Teodoro y otros intérpretes.

dico para el sustento de la vida es mejor que dar algo particularmente á los pobres, como consta de lo dicho (C. 176, a. 3, al 6.º).

Al 4.º que el recibir presentes para aumentar riquezas, ó recibir de alguien el sustento que no se le debe, sin utilidad y sin necesidad, da ocasion de pecado; lo cual no tiene lugar en los religiosos, como consta de lo dicho.

Al 5.º que, cuando aparece manifiesta la necesidad y utilidad de que los religiosos vivan de las limosnas sin trabajar corporalmente, no se escandalizan por esto los débiles, sino los maliciosos al modo de los fariseos, cuyo escándalo enseña el Señor á despreciar (Matth. 15). Pero, si no fuera evidente la necesidad y la utilidad, podría originarse de ello el escándalo de los débiles, cosa que se debería evitar. Sin embargo el mismo escándalo puede amenazar por parte de aquellos, que usan viviendo en la ociosidad de los bienes comunes.

ARTÍCULO V.—Es lícito á los religiosos mendigar? (1)

1.º Parece que no es lícito á los religiosos mendigar: porque dice San Agustín (lib. De oper. monach. c. 28), «el enemigo astuto ha dispersado por todas partes tantos hipócritas bajo el hábito de monjes, que recorren las provincias»; y despues añade: «todos piden, de todos (2) exigen ó el provecho de una indigencia lucrativa ó el precio de una santidad aparente». Luego parece que debe ser reprobada la vida de los religiosos que mendigan.

2.º Dícese (I Thess. 4, 11) *trabaja con vuestras manos, como os lo tenemos mandado, y que converseis honestamente*

(1) A los errores consignados y comentados en la nota 1, página 132, hay que añadir aquí el de los famosos pobres de Lyon, para quienes «las religiones mendicantes fueron invenciones de los malos demonios: error herético, en que abundan los que califican de holganza y reprobacion como escandalosa y ridícula la costumbre de los frailes mendicantes, autorizada y aún recomendada por la Iglesia como útil y meritoria, de pedir limosna de pueblo en pueblo y de puerta en puerta.

(2) Pues el *omnes* precedente a *exigunt* debe tomarse en acusativo, equivalente al ablativo *ab omnibus*, segun hace notar Nicolai en consonancia con la intencion de S. Agustín.

(3) Por disposicion de los emperadores Graciano, Valentiniano y Teodosio (lib. 11, tit. 26, ley *Cunctis*) contra los vagabundos, que sin necesidad y pudiendo por su robustez dedicarse á trabajos lucrativos vivían de la mendicidad en noto-

con los que están fuera, y no codicieis cosa alguna de nadie; donde dice la Glosa (ord. Petr. Lomb.): «por eso es preciso trabajar y no estar ocioso, puesto que el trabajo es honesto y es como luz para los infieles; y no deseareis lo que es de otro, mucho ménos pidais ó tomeis alguna cosa». Y sobre aquello (I Thess. 3), *si alguno no quisiere trabajar....* dice la Glosa (ord. Aug., lib. De oper. monach. c. 13): «quiere que los siervos de Dios trabajen corporalmente, para que tengan con que vivir y no se vean obligados por la indigencia á pedir lo necesario». Pero esto es mendigar. Luego parece que es ilícito mendigar, omitiendo el trabajo corporal.

3.º Lo que está prohibido en la ley y es contrario á la justicia no compete á los religiosos; y el mendigar está prohibido en la ley divina, pues se dice (Deuter. 15, 4), *absolutamente no habrá entre vosotros ninguno menesteroso ni mendigo; y (Ps. 36. 25), no he visto ni justo desamparado, ni su linaje buscando pan; y segun el derecho civil el mendigo sano es castigado (3), como se ve en el código de los mendigos robustos. Luego no compete á los religiosos mendigar.*

4.º «La vergüenza se tiene de un acto torpe», como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 15); y San Ambrosio dice (De offic. l. 1, c. 30), «la vergüenza de pedir revela nobleza de padres». Luego el mendigar es vergonzoso, y por tanto no compete á los religiosos.

5.º Compete principalmente el vivir de limosnas á los que predicán el Evangelio, segun lo establece el Señor, como se ha dicho (a. 4). Sin embargo no les compete el mendigar, puesto que sobre aquello (II Tim. 2), *laborantem agri-*

rio perjuicio de los verdaderos indigentes ó invalidos para el trabajo; cual sucede hoy tambien entre nosotros con no pocos holgazanes, que ostentando cicatrices y padecimientos ficticios afectan simuladas necesidades, para cuya ponderacion llevan algunos su crueldad al extremo de alquilar y atormentar desventuradas criaturas de extraños padres, para escitar con sus lágrimas y quejidos la pública compasion y esplotar así la cándida beneficencia de muchos incautos, contribuyendo además con tan indignos procederes á desautorizar prácticamente el antiguo y consabido proloquio español « haz bien, aunque no sepas á quien », en vista de que con harta frecuencia fomentan inconscientemente con su generosidad no siempre debidamente premeditada la holgazaneria y el vicio, en lugar de socorrer segun su buena intencion legítimas necesidades y miserias,

colam, etc., dice la Glosa (ord. sup. illud, *De fructibus percipere*) (1): « el » Apóstol quiere que el evangelista en » tienda que el tomar lo necesario de » aquello, en que trabaja, no es mendici- » dad sino un derecho ». Luego parece que no compete á los religiosos el mendigar.

Por el contrario: compete á los religiosos vivir á imitacion de Cristo; y este mendigó, segun aquello (Ps. 39, 18), *yo soy mendigo y pobre* (2), sobre lo cual espone la Glosa (ord. Cassiod.): « esto » dijo Cristo de sí á causa de su forma de » siervo »; y más adelante, « es mendigo » el que pide á otro, y pobre el que no se » basta á sí propio »; y (Ps. 69), *yo soy indigente y pobre*, sobre lo cual dice la Glosa (interl. y ord. Cassiod.), « *egenus*, » esto es, que pido; y pobre, es decir, » insuficiente para mí, porque no tengo » riquezas mundanas »; y San Jerónimo en una de sus cartas dice: « cuida que, » miéntras tu Señor mendiga, esto es, » Cristo, no acumules riquezas ajenas ». Luego es conveniente á los religiosos el mendigar.

Conclusion. *La mendicidad [1] ejercida discretamente por humildad y para ejemplo y utilidad comun es licita y laudable; como asimismo [2] por necesidad; pero ilícita [3] por codicia ú ociosidad.*

Responderémos, que acerca de la mendicidad pueden considerarse dos cosas: una de parte del acto mismo, que lleva unida cierta abyeccion, pues los que no solo son pobres sino que se hallan tan indigentes que necesitan recibir de otros el alimento para vivir, parecen ser los más abyectos entre los hombres; y bajo este punto de vista al-

gunos mendigan por humildad (3), como toman sobre sí otras cosas algo ignominiosas, á modo de medicina eficaz contra la soberbia, que quieren destruir ó en sí propios ó tambien en otros por medio del ejemplo: pues, así como la enfermedad, que proviene del exceso del calor, se cura eficazísimamente por las cosas que esceden en frialdad, así la inclinacion á la soberbia se cura eficazísimamente por medio de las cosas que parecen en extremo humillantes. Y por esto se dice (Decret. De pœn. distinct. 2, cap. *Si quis semel*): « ejercítase la humildad » sometiéndose á los cargos más humildes y entregándose á los ministerios más indignos; porque de este modo podrá curarse el vicio de la arrogancia y de la gloria humana ». Por lo cual San Jerónimo (epíst. ad Oceanum) recomienda á Fabiola, que deseaba recibir un salario despues de haber distribuido sus riquezas por amor de Cristo. Esto mismo hizo San Alejo, quien, despues de haber dejado todos sus bienes por Cristo, se regocijaba de haber recibido limosnas aún de sus propios servidores; y del beato Arsenio se lee en las vidas de los Padres (l. 5, libello 6, n. 3) que dio gracias á Dios de haberle puesto en la necesidad de pedir limosna. Por lo cual tambien se impone á algunos como penitencia por culpas graves el que hagan una peregrinacion mendigando. Pero, puesto que la humildad así como las demas virtudes no debe practicarse sin discrecion, conviene tomar discretamente la mendicidad para la humillacion, de modo que por esto no incurra el hombre en la codicia ú otra pasion deshonrosa. 2.º Puede considerarse la mendicidad de parte de lo que

(1) Tomada de S. Agustín (*De operibus monach.* c. 15).

(2) Como de hecho consta haber pedido agua á la Samaritana (*Joann.* 4), el asnillo para su ingreso en Jerusalem (*Luc.* 19), el salon donde celebró la Pascua (*Luc.* 22) y limosna para sustentarse durante el triduo en que estuvo ausente de sus padres (*Luc.* 2) segun todas las probabilidades y el parecer comun de los intérpretes.

(3) Lo cual es lícito aún á los ricos conservando sus bienes, segun doctrina comun de los teólogos, con tal que lo hagan con discrecion. Así se ve hoy con frecuencia á personas opulentísimas y de la más aristocrática jerarquía dirigirse personalmente ó por esquelas de invitacion á otras de las diversas clases sociales en demanda de verdaderas limosnas, aunque ordinariamente bajo el nombre de colectas ó suscripciones, con destino al socorro de las necesidades de los desvalidos, á quienes las distribuyen despues á domicilio ó en ciertos centros previamente designados, ó bien destinan los fondos así recaudados á la ereccion de asilos benéficos, para albergar en ellos

niños, huérfanos, viudas, ancianos, enfermos ó en general menesterosos; y creando con el propio objeto sociedades ó congregaciones de carácter visiblemente benéfico, en las que la recaudacion y administracion se organizan convenientemente, distribuyendo los diversos cargos conducentes á tan piadosos fines entre los miembros de la respectiva asociacion, que los desempeñan gratuitamente: y lo propio realizan tambien algunas con destino á la ereccion y restauracion de templos, provision de ornamentos y vasos sagrados y demas atenciones del culto y decoro de sus ministros, como igualmente al sostenimiento de comunidades religiosas de uno y otro sexo, especialmente de las consagradas al ejercicio de la beneficencia y de la enseñanza y demas exigencias de la miseria, hoy tan generalizada y creciente merced á la supresion de los recursos ántes abundantísimos suministrados por las instituciones católicas, segun ya dejamos mencionado en la nota 1 de la página 132.

uno adquiere mendigando; y en este concepto puede ser inducido el hombre á mendigar por dos motivos: 1.º *por el deseo de poseer riquezas ó vivir ociosamente, y tal mendicidad es ilícita*; 2.º *por necesidad ó utilidad*: por necesidad como cuando alguno no puede tener de otra manera con que vivir, si no mendiga; y por utilidad, como si uno se propone algo útil, que no puede llevar á cabo sin las limosnas de los fieles, como se piden limosnas para la construccion de un puente ó de una iglesia ó de cualesquiera otras obras, que redundan en utilidad comun, como los estudiantes piden para poder dedicarse al estudio de la sabiduría (1). *De este modo la mendicidad es lícita tanto á los seglares como á los religiosos.*

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustín habla espresamente allí de los que mendigan por codicia.

Al 2.º que la primera Glosa habla de la peticion que se hace por codicia, como se ve por las palabras del Apóstol; más la otra habla de aquellos, que sin utilidad alguna (2) piden lo necesario para vivir en la ociosidad: pero no vive en la ociosidad el que vive útilmente de cualquier modo que sea.

Al 3.º que por aquel precepto de la ley divina no se prohíbe á alguno el mendigar, sino que se prohíbe á los ricos apegarse de tal modo á sus riquezas, que por esto se vean algunos obligados á mendigar. La ley civil impone pena á los mendigos sanos, que mendigan no por utilidad (3) ni por necesidad.

(1) Alude ostensiblemente á la costumbre tan comun en su época de las llamadas estudiantinas, grupos de escolares, que durante las vacaciones intercurales recorrían los pueblos y comarcas con el objeto de recaudar medios de costear entre año sus libros y ropas y demas gastos indispensables en la prosecucion de sus estudios académicos: de las que áun queda algun raro vestigio, suficiente á recordar lo económico de las carreras facultativas en tiempos no muy remotos, en que las matrículas eran gratuitas, los trajes modestos en su poca uniformidad y los alimentos y hospedajes accesibles á las fortunas ménos desahogadas; en contraste con los dispendiosos derechos académicos y exigencias de la moderna cultura, que hacen casi de todo punto inabordable el acceso á las profesiones científicas de cuantos no disponen por sus familias de un capital no ménos considerable que el que habrá de producir á los mas de ellos su ejercicio oficialmente autorizado. Esto revela bien á las claras la sinceridad de tantas y tan decantadas protestas de popularizacion de la instruccion pública, que se pretenden hacer gratuita, obligatoria y libre, á coro unisono con las violentas é intempestivas cuanto injustificables declaraciones contra el oscurantismo y menguada enseñanza prodigamente dispensada medio siglo há por las comunidades religiosas y el elemento clerical en los conventos y seminarios y aún en las universidades y demas establecimientos de carácter

Al 4.º que hay dos clases de deshonra, una de inhonestidad y otra de un efecto exterior, como es vengonzoso al hombre estar enfermo ó ser pobre; y tal vergüenza de la mendicidad no pertenece á la culpa, sino que puede pertenecer á la humildad segun lo dicho.

Al 5.º que á los que predicán se les debe por débito el sustento por aquellos, á quienes predicán; no obstante, si quieren pedirlo, mendigando no como cosa debida, sino como un favor, esto revela una humildad más grande.

ARTÍCULO VI.—¿Es permitido á los religiosos usar vestidos más viles que los que usan los demas? (4)

1.º Parece que no es lícito á los religiosos usar vestidos más viles que los demas: porque segun el Apóstol (1 Thess. últ.) debemos abstenernos de todo lo que tiene apariencia de mal; y la vileza de los vestidos tiene aspecto de mal, pues dice el Señor (Matth. 7, 15), *guardáos de los falsos profetas, que vienen á vosotros con vestidos de ovejas; y sobre aquello (Apoc. 6), ecce equus palidus...*, dice la Glosa (ord. sup. illud, et ecce equus niger): «viendo el diablo que » no puede salir con su empresa ni por » manifiestas tribulaciones ni por notorias » herejías, envía falsos hermanos, que » bajo el hábito de religion hacen el » papel de caballo negro y rojo, pervir- » tiendo la fe». Luego parece que los religiosos no deben usar de vestidos viles.

ter civil, pero de acuerdo con el eclesiástico y sin la funesta intervencion de la política, que en censurable connivencia con la ciencia de los libres pensadores frustra y envenena la de los celosos y desinteresados emisarios del catolicismo para la propagacion de la verdad y del saber profundo y sólido.

(2) Parecen holgar aquí las palabras *quam faciunt* subsiguientes á *utilitate*, como ya hizo observar el P. Rubéis, y que por lo mismo no traducimos.

(3) Nicolai propone se lea aquí *debititatem* en lugar de *utilitatem*, que se lee en el texto en conformidad con los códices manuscritos y antiguas ediciones, singularmente las de Pádua; cuya autoridad y unanimidad nos deciden á no participar de la opinion del sábio comentarista, tanto más cuanto que en la *utilidad* se comprende bien claramente la *debitidad* ó falta de robustez y aptitud de los aludidos para el trabajo ó otra industria productiva de lo necesario al sustento de tales mendigos, á pesar de los argumentos y esplicaciones del repetido anotador.

(4) Segun el ya repetidamente citado Guillermo del Santo Amor «el uso de trajes ó hábitos groseros (es decir de poco » coste, aunque decentes por su forma y aséto) denigran la » fama y buen nombre de los religiosos, quienes por lo mismo » no deben usarlos». Demuéstrase aquí lo erróneo y anticatólico de semejante pretension.

2.º Dice San Jerónimo á Nepociano: «abstente de vestidos oscuros, esto es, » negros, lo mismo que de los blancos; » deben evitarse tanto el ornato como la » suciedad, porque el uno indica delicias » y la otra vanagloria». Siendo pues la vanagloria un pecado más grave que el uso de los goces; parece que los religiosos, que deben tender á la perfeccion, más bien deben evitar el uso de vestidos viles que el de los preciosos.

3.º Los religiosos deben dedicarse sobre todo á las obras de penitencia; y en ellas no debe usarse de signos esteriore de tristeza, sino más bien de alegría, pues dice el Señor (Matth. 6, 16): *cuando ayuneis, no os pongais tristes como los hipócritas*, y despues añade: *mástú, cuando ayunes, unge tu cabeza y lava tu cara*; y, esponiendo estas palabras, dice San Agustin (De serm. Dom. in monte, l. 2, c. 12): «es de advertir principalmente en » este capítulo que puede haber jactancia, no solo en el esplendor y la pompa » de las cosas corporales, sino tambien en » las más desastrosas manchas; y tanto » más peligrosa, cuanto que engaña bajo » la capa de sumision á Dios». Luego parece que los religiosos no deben vestir los trajes más viles.

Por el contrario, dice el Apóstol (Hebr. 11, 37), *fueron cubiertos de pieles de ovejas y de cabras*; y la Glosa (interl.) «como Elías y otros»; y (Decret. 21, q. 4, cap. *Omnis jactantia*) se dice (1): «si se ven algunos, que se burlan de los » que llevan vestidos viles y religiosos, » sean corregidos; porque en los primitivos tiempos todo hombre consagrado » vivía con vestido mediano y vil».

Conclusion. *El uso de vestidos viles pero modestos [1] por humildad ó como señal de penitencia y desprecio del mundo ó para la edificacion de los demas es lícito*

y laudable en los religiosos y seglares; pero vicioso é ilícito [2] por ostentacion, avaricia ó incuria.

Responderémos que, segun dice San Agustin (De doctr. christ. l. 3, c. 12), «en todo lo exterior no es culpable el uso » de ello, sino el capricho del que lo usa»; para cuyo discernimiento es preciso tener en cuenta que un hábito vil y descuidado puede considerarse de dos modos: 1.º segun que es cierto signo de la disposicion ó estado humano, como se dice (Eccli. 19, 27), *el vestido del hombre da muestras de él*; y en este concepto *la vileza del hábito es á veces signo de tristeza*, por lo que tambien los hombres sumidos en la tristeza suelen usar vestidos más viles, y por el contrario en tiempo de fiesta y gozo usan los más elegantes. Por esto tambien los penitentes usan de trajes viles, como se ve (Jon. 3) del rey (2), *que se vistió con un saco*, y (III. Reg. 21) de Acab, *que cubrió su carne con el cilicio*: pero otras es señal del desprecio de las riquezas y del fausto del mundo; por lo cual San Jerónimo dice al monje Rústico: «los » trajes sucios sean indicios de una mente » cándida, la túnica vil pruebe el desprecio del siglo, tan solo de modo que el » espíritu no se enorgullezca, y no discuerden el hábito y el lenguaje». En uno y otro concepto compete á los religiosos *la vileza de los vestidos*, puesto que la religion es el estado de penitencia (3) y desprecio de la gloria mundana. El que alguno quiera significar esto á los demas tiene lugar por tres fines: 1.º *para su propia humillacion*; pues, así como por el esplendor de los vestidos se engríe el ánimo del hombre, así por la humildad de ellos se humilla; por lo cual de Acab, *que vistió su carne de cilicio*, dijo el Señor á Elías *¿no viste á Acab humillado delante de mí*, como consta (III Reg. 21,

(1) Del Concilio 2.º de Nicia ó 7.º ecuménico (can. 16).

(2) De Nínive, al oír la intimacion del profeta de que la ciudad sería destruida, si en el término de cuarenta días no hacian penitencia sus moradores. Véase la nota 2 de la página 178 en el tomo 1.º C. 19, n. 7, de la P. 1.ª

(3) No en el sentido de que solo compete á los criminales ó de vida ántes desarrreglada ó escandalosa, como no ha faltado quien pretendiera interpretarlo; sino por austeridad voluntaria y espíritu de mortificacion, para santificarse y aspirar á la perfeccion aun los más inocentes y de conducta ejemplar en el siglo y en el claustro. Harto frecuente es tambien en nuestros días la calumniosa imputacion de que los religiosos ó muchos de ellos adoptan tal estado en busca de comodidad y holganza, para vivir sin trabajar á espensas de la candidez ó

inconsciente prodigalidad de las gentes del siglo; pero no es ménos cierto que los que así se expresan ni piensan como hablan por punto general ni creen en tales patrañas; prueba de ello es harto terminante que los que á tal lenguaje asocian una vida regalada y ociosa á cuenta quizá de mayores humillaciones y disgustos de todo género nunca se deciden á abrazar esa otra, que tan sin razon vilipendian, en la seguridad de que no lo pasarían en ella mejor ó más á satisfaccion de sus instintos de goces é inaccion que la en que por despecho y á impulsos ademas de cierta ineficaz envidia tratan de disculpar su mal proceder con la denigracion de los que consideran (no sin razon en el fondo) como más dichosos y honrados que ellos.

29); 2.º *para ejemplo de otros*; por lo cual sobre aquello (Matth. 3), *tenía un vestido de pelos de camello*, dice la Glosa (ord.) (1), «el que predica la penitencia ostenta el hábito de la penitencia»; y 3.º por vanagloria, como dice San Agustín (De serm. Dom. in monte, l. 2, c. 12) que «puede haber jactancia en los mismos harapos más miserables». Cuando pues se hace *uso de vestidos viles por los dos primeros motivos, es laudable; mas por el tercero es vicioso*. Puede considerarse el traje vil y andrajoso, en cuanto tiene *por causa la avaricia ó el descuido, y en este concepto también denuncia vicio*.

Al argumento 1.º dirémos, que la vileza de los vestidos no tiene por sí apariencia de mal, y ántes bien esto es desprecio de la gloria mundana. De aquí es que los malos ocultan su malicia bajo el traje miserable, por lo cual dice San Agustín (De serm. Dom. in monte, l. 2, c. 24) que «las ovejas no deben dejar su vestido, porque la mayor parte de las veces los lobos se ocultan bajo este traje».

Al 2.º que San Jerónimo habla allí de los vestidos viles, que se llevan por la gloria humana.

Al 3.º que segun la enseñanza del Se-

ñor en las obras de santidad nada deben hacer los hombres por apariencia, lo cual sucede principalmente, cuando uno hace algo nuevo; por lo que dice el Crisóstomo (super Matth. hom. 13, in opere imperf.): «el que ora nada nuevo haga, que llame la atención de los hombres, que clamando, ya dándose golpes de pecho, ya estendiendo las manos», porque con la misma novedad escitan la atenta consideración de los hombres. Sin embargo no toda novedad tal es reprehensible, puesto que puede ser hecha bien ó mal; por lo que dice San Agustín (De serm. Dom. in monte, l. 2, c. 12) que, «cuando uno en la profesión de la fe de Cristo atrae sobre sí las miradas de los hombres por su exterior desaliñado y grosero, como lo hace voluntariamente y no á impulso de la necesidad; se puede conocer por todas sus demás acciones si obra así en desprecio del fausto redundante ó lo hace por algun motivo de ambición». Mas parecen obrar esto principalmente sin ambición los religiosos, que llevan un hábito vil como emblema de su profesión, por la que profesan el desprecio del mundo (2).

(1) Tomada de San Jerónimo, segun anotan algunas ediciones refiriéndose á cierto Comentario sobre San Marcos, que sin razon se le atribuye; pero propia y más literalmente del V. Beda.

(2) San Bernardo clama con tanto vigor como elocuencia

contra los religiosos que, olvidados de la modestia y humildad convenientes á su estado, hacen reprehensible ostentación de lujoso ornato en la delicadeza de las telas y afectado porte de sus hábitos ó trajes.

CUESTION CLXXXVIII.

Diferencia de religiones.

1.º Hay diversas religiones, ó una sola? 2.º Puede instituirse algun orden religioso para las obras de la vida activa? 3.º Puede ordenarse alguna religion para la guerra? 4.º Puede establecerse alguna religion para la predicacion y obras de esta clase? 5.º Y para el estudio de las ciencias? 6.º La religion que se ordena á la vida contemplativa es mejor que la que se ordena á la vida activa? 7.º El tener algo en comun disminuye la perfeccion de la religion? 8.º La religion de los solitarios debe ser preferida á la de los que viven en sociedad?

ARTÍCULO I. — Hay solo una religion? (1)

1.º Parece que no hay sino una sola religion: porque no puede haber diversidad en lo que es total y perfecto, por lo cual no puede haber más que un solo primer sumo bien, segun lo demostrado (P. 1.ª, C. 6, a. 2, 3 y 4). Pero, segun dice San Gregorio (super. Ezech. hom. 20), «hay holocausto, cuando uno ha » ofrecido á Dios omnipotente por voto » todo cuanto posee, toda su vida y todo » lo que siente », sin lo que no se dice haber religion. Luego parece que las religiones no son muchas, sino una solamente.

2.º Las cosas, que convienen en lo esencial, no se diversifican sino *per accidens*; y sin los tres votos esenciales de la religion no existe religion alguna, segun lo demostrado (C. 186, a. 6 y 7). Luego parece que las mismas religiones no se diversifican específicamente, sino solamente *per accidens*.

3.º El estado de perfeccion conviene tanto á los religiosos como á los Obispos, segun se ha demostrado (C. 185, a. 5 y 7). Pero el episcopado no se diversifica por

(1) Neciamente han dicho algunos herejes que «siendo sola » una la religion de Cristo, es rasgar su túnica inconsútil la » admision de varias » : y decimos neciamente porque el más rudo alcanza sin dificultad que cada una de las llamadas religiones en el concepto de órdenes ó congregaciones religiosas no es más que una parte y peculiar manifestacion de la religion católica única, á la manera que una gran huerta puede muy bien sin multiplicarse constar de varios huertos parcia-

la especie, sino que es uno solo, donde quiera que exista; por lo cual dice San Jerónimo al obispo Evagrio (2): «donde » quiera que haya obispo, ya sea en » Roma, ya en Engubio ó en Constanti- » noplá ó en Regio, es del mismo mérito » y del mismo sacerdocio». Luego por identidad de razon existe una sola religion.

4.º De la Iglesia debe ser estirpado todo lo que puede ser causa de confusion; y de la diversidad de religiones parece puede introducirse cierta confusion en el pueblo cristiano, como dice cierta decretal (cap. *Ne nimia*, De relig. dom.). Luego parece que no debe haber diversas religiones.

Por el contrario, está escrito (Ps. 44, 10) que pertenece al ornato de la reina *el estar rodeada de variedad*.

Conclusion. *Hácese razonable distincion de varias religiones ó institutos religiosos bajo el doble concepto de sus diversos fines y ejercicios.*

Responderémos que, segun resulta de lo espuesto (C. 187, a. 2; y C. 186, a. 7), el estado religioso es cierto ejercicio, por el cual alguno se ejercita para la perfeccion de la caridad. Hay empero diversas

les con jardines, arboledas, viveros ó planteles y otras partes destinadas á diversos fines conducentes á la utilidad y adorno del todo.

(2) El código de Alcañiz pone *Etiandrum*, por error material sin duda: y en el testo de S. Jerónimo no consta la palabra *episcopum* inserta en las Decretales (dist. 93, y no 94 como se cita en algunos ejemplares, c. 24) y que parecia no convenir al sujeto citado, segun advierte Nicolai.

obras de caridad, á las que puede dedicarse el hombre, y tambien hay diversos modos de ejercicios; y por esto *pueden distinguirse las religiones en dos conceptos*: 1.º *segun la diversidad de aquello á que se ordenan*, como si un órden religioso se ordena á dar hospitalidad á los peregrinos, y otro á visitar ó redimir cautivos; 2.º *segun la diversidad de los ejercicios*, v. gr. que en una religion se castiga el cuerpo por la abstinencia de los alimentos, en otra por el ejercicio de obras manuales, ó por la desnudez, ú otra cosa semejante (1). Pero, como el fin es lo principalísimo en cada cosa, mayor es la diversidad de las religiones, que se considera segun los diversos fines, á que se ordenan, que la que se estima segun los diversos ejercicios.

Al argumento 1.º dirémos, que es comun en todo órden religioso que el individuo debe entregarse totalmente al servicio de Dios, y en este concepto no hay diversidad entre las órdenes religiosas, esto es, que en una religion alguno retenga algo suyo y en otro diversamente; pero difieren segun las diversas obras, en las que el hombre puede servir á Dios, y segun que puede disponerse á este servicio de diversas maneras.

Al 2.º que los tres votos esenciales de religion pertenecen al ejercicio de la religion, como cosas principales, á las que se reducen todas las demas (2), segun lo dicho (C. 186, a. 7, in corp. y al 2.º). Ahora bien: cada cual puede disponerse á observar todas estas cosas de diverso modo: v. gr. para guardar el voto de la continencia se dispone alguno por la soledad del lugar, por la abstinencia, por la vida comun y por otras cosas análogas.

(1) Es bien sabido cuanto digno de observarse que las diversas instituciones religiosas nacidas en el seno de la Iglesia en los diversos siglos responden siempre á las necesidades de cada época, reformándose unas y creándose otras nuevas á medida que lo exigen las circunstancias respectivas, y sirviendo ademas de estímulo á la puntual observancia y renovación del fervor en las antiguas la oportuna aparición y adecuados estatutos de las de nueva creación: como asimismo la supresion de algunas por autoridad pontificia, cuando la relajacion de costumbres ó la inobservancia comun y como autorizada por la connivencia de sus prelatos ó la inoportunidad de su primitivo objeto ú otras causas poderosas y atendibles así lo han aconsejado.

(2) Distinguiéndose unas de otras por algun voto peculiar y característico, expresivo del respectivo objeto ó fin inmediato, como el de la redencion de cautivos, la predicacion, las misiones, la enseñanza, etc. y por los medios á él encaminados y expresos en las reglas ó estatutos de cada una; siendo siempre y en todas el fin principal comun la santificación de

Segun esto es evidente que la comunidad de los votos esenciales es compatible con la diversidad de las órdenes religiosas, ya á causa de las diferentes disposiciones, ya tambien por la diversidad de fines, segun se desprende de lo espuesto (aquí, y C. 186, a. 7, al 2.º).

Al 3.º que en las cosas, que pertenecen á la perfeccion, el obispo se ha á modo de agente y el religioso á modo de paciente, segun lo dicho (C. 184, a. 7); y el agente áun en las cosas naturales, cuanto más superior es, tanto es más uno: mas las cosas, que son pacientes, son diversas; por lo cual razonablemente el estado episcopal es uno solo y diversas las religiones.

Al 4.º que la confusion se opone á la distincion y al órden. Por consiguiente de la multitud de órdenes resultaría confusion, si hubiera diferentes órdenes relativamente á una misma cosa y á los mismos medios sin necesidad y utilidad; por lo que, para evitar esto, se dispuso (3) que no se funde una nueva religion sin autorizacion del Sumo Pontífice.

ARTÍCULO II. — ¿Debe establecerse alguna religion para las obras de la vida activa? (4).

1.º Parece que no debe instituirse religion alguna para las obras de la vida activa: porque todo órden religioso pertenece al estado de la perfeccion, como resulta de lo dicho (C. 184, a. 5); y la perfeccion del estado religioso consiste en la contemplacion de las cosas divinas, pues dice San Dionisio (De ecl. hier. c. 6) que «los religiosos se denominan» así, porque se consagran al puro servi-

sus individuos y el ejercicio de la caridad y demas virtudes conducentes á su perfeccion.

(3) En el concilio lateranense 4.º (can. 13) bajo Inocencio III (lib. 3, Decret. tit. 36, c. *Ne nimia*); nadie ignora sin embargo haber sido aprobadas con posterioridad al citado decreto multitud casi innumerable de corporaciones religiosas con aprobacion y merecido encomio por su oportuna utilidad, como la de los Mínimos por Sixto IV, las de los Capuchinos y Clérigos Regulares por Clemente VII, la Compañia de Jesus por Paulo III y tantas otras, sin contar las que en la actualidad brotan frecuentemente del gérmen siempre tan fecundo como benéfico de la caridad y piedad católicas.

(4) Contra el error de Apolofanio, que, ridiculizando al Apóstol S. Pablo con el dictado de circulator del mundo, porque lo recorria predicando y ejerciendo obras de la vida activa, verdaderas limosnas espirituales, venia á decir que «no debe instituirse religion alguna para el ejercicio de las obras de la vida activa».

» cio y dependencia de Dios, y por su
» vida invisible y singular, que los une á
» las evoluciones (ó contemplaciones) de
» lo indivisible para la deiforme unidad
» y perfeccion amable á Dios ». Luego
parece que ninguna religion puede instituirse para las obras de la vida activa.

2.º El mismo juicio parece que debe formarse respecto de los monjes que de los canónigos regulares, como consta (Extrav. De postul. cap. *Ex parte*, y De statu monach. cap. *Quod Dei timorem*); pues se dice que « no se reputan como » separados del consorcio de los santos » monjes »; é igual razon parece militar acerca de todos los otros religiosos. Pero la religion de los monjes ha sido instituida para la vida contemplativa; por lo cual dice San Jerónimo, (ad Paulinum epist. 13): « si deséas ser lo que te llama » man, monje, esto es, solitario, ¿qué ha » ces en las ciudades? » Y lo mismo consta (Extrav. De renuntiat. cap. *Nisi cum pridem*; y De regular. cap. *Licet quibusdam*). Luego parece que toda religion se ordena á la vida contemplativa, y ninguna á la activa.

2.º La vida activa pertenece al siglo presente. Pero se dice que todos los religiosos abandonan el siglo, por cuya razon San Gregorio (sup. Ezech. hom. 20) dice: « el que abandona el presente si » glo y obra el bien que puede, ofrece » sacrificio en el desierto como dejando á » Egipto ». Luego parece que ningun órden religioso puede ordenarse á la vida activa.

Por el contrario, dicese (Jac. 1, 27): *la religion pura y sin mancha delante de Dios y Padre es esta, visitar los huérfanos y las viudas en sus tribulaciones*; lo cual pertenece á la vida activa. Luego el órden religioso puede ordenarse convenientemente á la vida activa.

Conclusion. *Convenientemente se instituyen órdenes religiosas para las obras de la vida activa.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) el estado religioso se ordena á la perfeccion de la caridad, que se estiende

al amor de Dios y del prójimo: al amor de Dios pertenece directamente la vida contemplativa, que deséa consagrarse á solo Dios; y al amor del prójimo pertenece directamente la vida activa, que atiende á las necesidades de los prójimos. Y, así como por la caridad se ama á los prójimos por Dios, así tambien el obsequio tributado al prójimo redundando en Dios, segun aquello (Matth. 25, 40), *lo que hicisteis á uno de estos mis hermanos pequeños, á mí lo hicisteis*. Por lo cual tambien tales obsequios hechos á los prójimos, en cuanto son referidos á Dios, se dicen ser ciertos sacrificios, conforme á estas palabras (Hebr. ult. 16): *no olvidéis hacer bien y comunicar con otros vuestros bienes, porque de tales ofrendas se agrada Dios*. Y, puesto que á la religion pertenece propiamente ofrecer á Dios sacrificio segun lo demostrado (C. 81, a. 1, al 1.º y a. 4, al 19), síguese que *se ordenan convenientemente algunas religiones á las obras de la vida activa*. Así que en las conferencias de los padres (collat. 14, c. 4) el Abad Nesteros (1) distinguiendo las diversas atenciones de las órdenes religiosas, dice: « los unos concentran toda su in » tencion en los secretos del yermo y la pureza del corazon, otros en la instruccion de sus hermanos y el cuidado de los monasterios, y á otros place el oficio de la hospitalidad (2) en los asilos.

Al argumento 1.º dirémos, que tambien se sirve y obsequia á Dios en las obras de la vida activa, por las que alguno sirve al prójimo por Dios, segun lo dicho; en cuyas obras se puede ademas hacer una vida peculiar, que consiste, no en separarse del trato de los hombres, sino en que el hombre se entregue singularmente á las cosas que pertenecen al divino obsequio; y, como los religiosos se entregan á las obras de la vida activa por miramiento á Dios, síguese que en ellas la accion se deriva de la contemplacion de las cosas divinas; por lo cual no se privan enteramente del fruto de la vida contemplativa.

(1) Cual se ve en la edición de Douai y en otras las más autorizadas; y no *Nestorius*, como escriben la coloniense y la áurea; ni mucho ménos *Nestoros*, que tambien hallamos en alguna, como queriendo amalgamar en una especie de término medio los dos nombres Nesteros (que es el legitimo segun Ni-

colai) y Nestorio (adulterado al parecer por los copiantes).

(2) *Susceptionis* dice el texto original, esto es, recepcion ó acogida, sobreentendiéndose de peregrinos ó huéspedes; por lo que rectamente el Santo Doctor tradujo para mayor claridad por *hospitalitatis*.

Al 2.º que es preciso razonar del mismo modo acerca de los monjes que de todos los otros religiosos (1) en cuanto á las cosas que son comunes á todo órden religioso, v. gr. el dedicarse totalmente al servicio divino, observar los votos esenciales y abstenerse de los negocios seculares. Pero no es menester que se asemenjen con relacion á otras cosas, que son propias de la profesion monástica, las cuales se ordenan especialmente á la vida contemplativa. Por esto en la predicha decretal (De postulando) (2) no se dice en absoluto que debe formarse igual juicio de los canónigos regulares que de los monjes, sino en cuanto á lo ya dicho, esto es, que « en las causas forenses no ejerzan la abogacía »; y en la decretal (De statu monach.), despues de haber dicho que no se considera á los canónigos regulares como distintos de los monjes, se añade que « obedecen á una » regla más laxa ». De lo cual se infiere que no están obligados á todo lo que lo están los monjes.

Al 3.º que puede alguno estar en el siglo de dos modos : 1.º por la presencia corporal, y 2.º por el afecto del alma. Así el Señor dijo á sus discípulos (Joan. 15, 19), *yo os escogí del mundo*, y no obstante hablando de ellos á su Padre dice (Joan. 17, 11), *están en el mundo y yo voy á tí*. Luego, aunque los religiosos, que se ocupan en las obras de la vida activa, esten en el siglo segun la presencia corporal, no lo están sin embargo con el afecto del corazon; porque se dedican á las cosas exteriores, no como buscando algo en el mundo, sino solo por el servicio de Dios, *pues usan de este mundo, como si no usasen*, segun se dice (1 Cor. 7, 31). Así que (Jac. 1, 27) despues de haber dicho, *la religion pura y sin man-cilla es visitar á los huérfanos y viudas en sus tribulaciones*, añade : *y guardarse de ser inficionado de este siglo*, esto es, no apegarse con el afecto á las cosas del mundo.

(1) Que difieren de los monjes en el concepto de solitarios aplicado á estos segun la interpretacion de S. Jerónimo, pero conviniendo con ellos en cuanto á la unidad ó comunidad de fin, que es el mismo en unos y otros segun S. Dionisio Areopagita. Véase las notas 3, página 131 y 1 de la 142.

(2) De Inocencio III al Arzobispo de Santiago de Galicia con ocasion de ciertos canónigos, regulares que defendían su habilitacion para el ejercicio de la abogacía, no obstante la prohibicion impuesta á los monjes por el cánón 10 del concilio

ARTÍCULO III. — Puede ordenarse alguna religion para la milicia? (3)

1.º Parece que no puede establecerse un órden religioso para militar: porque toda religion pertenece al estado de perfeccion; y á la perfeccion de la vida cristiana se refiere lo que dice el Señor (Matth. 5, 39), *yo os digo que no resistais al mal, antes si alguno te hiere en una mejilla, párale tambien la otra*, lo cual repugna al oficio militar. Luego no puede ser instituida una religion para la milicia.

2.º La lucha de los combates corporales es más grave que las disputas de palabras, que tienen lugar en las alegaciones; y á los religiosos les está prohibido ejercer el oficio de abogados, como se ve en la Decretal (De postulando) ya indicada (a. 2, al 2.º). Luego parece que mucho ménos puede instituirse alguna religion para la milicia.

3.º El estado de religion es estado de penitencia, segun lo dicho (C. 187, a. 6); y el derecho prohíbe á los penitentes tomar parte en la guerra, porque se dice (Decret. De penit. dist. 5, c. 3): « es de todo punto contrario á las reglas eclesiásticas volver á la milicia secular » despues de un acto de penitencia». Luego no se puede instituir convenientemente alguna órden religiosa militar.

4.º No puede instituirse religion alguna para algo injusto. Mas, como dice San Isidoro (Etym. l. 18, c. 1), « guerra » justa es la que se hace por edicto imperial ». Siendo pues los religiosos ciertas personas privadas, parece que no les es permitido hacer la guerra; y así para esto no puede instituirse algun órden religioso.

Por el contrario, dice San Agustin á Bonifacio (Epist. 189 ó 205): « no pienses que nadie pueda agradar á Dios, » ejercitándose en las armas de guerra; » en ellas era santo David, á quien el » Señor dio un grande testimonio ». Pero las órdenes religiosas han sido instituidas,

Ho 3.º de Letran en tiempo de Alejandro III, so pretexto de no hallarse ellos comprendidos en la denominacion de monjes.

(3) Contra el error de Lutero, de que « no es lícito pelear » contra los turcos, por ser esto contrario á Dios, que por medio de ellos visita nuestras iniquidades; » condenado por el papa Leon X en defensa de las órdenes militares, creadas principalmente para combatir á los mahometanos con especialidad en la edad media.

para que los hombres agraden á Dios. Luego nada impide que sea instituido algun órden religioso para la guerra.

Conclusion. Puede instituirse convenientemente alguna religion para pelear, no por algun fin mundano, sino en defensa del divino culto y del bien comun ó de los pobres y oprimidos.

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2) puede instituirse un órden religioso, no solo para las obras de la vida contemplativa, sino tambien para las de la vida activa, en cuanto pertenecen al auxilio de los prójimos y servicio de Dios, pero no para conseguir algo mundano; y la profesion militar puede ordenarse al servicio de los prójimos, no solo en cuanto á las personas privadas, sino tambien en cuanto á la defensa de toda la república: por lo cual se dice de Júdas Macabéo (1 Machab. 3, 2) que *sostenía las batallas de Israel con alegría, y acrecentó la gloria de su pueblo.* Puede ser ordenada tambien á la conservacion del culto divino, por lo cual se añade allí mismo haber dicho Júdas (v. 21), *nosotros peleamos por nuestras vidas y por nuestras leyes,* y más adelante (c. 13, 3) dice Simon: *vosotros sabéis cuánto habemos peleado yo y mis hermanos y la casa de mi padre por las leyes y las cosas santas.* Resulta pues que *puede ser instituida convenientemente alguna religion para la guerra, no por algo mundano, sino para la defensa del culto divino y la pública salud, ó tambien de los pobres y oprimidos,* segun aquello (Ps. 81, 4), *sacad al pobre y librad de la mano del pecador al necesitado.*

Al argumento 1.º dirémos, que alguno puede no resistir al malo de dos modos: 1.º condonando la propia injuria, y así puede pertenecer á la perfeccion, cuando el hacerlo de este modo redunde en bien de otros; 2.º sufriendo resignadamente las injurias de otros, y esto arguye imperfeccion ó tambien vicio, si alguno puede convenientemente resistir al que le injuria. Por lo cual dice San Ambrosio (De offic. l. 1, c. 27): «la fortaleza, » que defiende á la patria de sus invaso-

» res en la guerra, ó á los débiles en su » casa, ó á los convecinos de los ladrones, es plena justicia »; como tambien (ibid.) dice el Señor, *no demandes lo que es tuyo.* Sin embargo, si alguno no demandase las cosas que son de otros, incumbiéndole hacerlo, pecaría; porque el hombre es alabado, cuando da lo que es suyo, mas no las cosas ajenas: y mucho ménos todavía deben descuidarse las cosas que son de Dios; pues, como dice el Crisóstomo (sup. Matth. hom. 5, in op. imperf.), «disimular las injurias hechas » á Dios es el colmo de la impiedad.»

Al 2.º que ejercer el oficio de abogado por algo mundano repugna á toda religion; mas no, si alguno lo ejerce por órden de su prelado en favor de su monasterio, como se añade en la misma decretal, ni tampoco en defensa de los pobres ó de las viudas; por lo cual (Decret. dist. 88, c. 1) se dice: «decretó el Santo Concilio que ningun » eclesiástico pueda arrendar tierras ni » mezclarse en asuntos seculares, sino » para cuidar de los huérfanos y de las » viudas.» Asimismo hacer la guerra por algo mundano es contrario á toda religion, mas no lo es militar en servicio de Dios.

Al 3.º que se prohíbe á los penitentes la milicia secular (1), pero se impone á alguno por penitencia la milicia que es para obsequio divino, como se ve en aquellos á quienes se impone que militen en socorro de la Tierra Santa.

Al 4.º que la religion no es instituida para la milicia de modo que sea lícito á los religiosos guerrear por propia autoridad, sino solo por la de los príncipes ó de la Iglesia.

ARTÍCULO IV. — *¿Puede instituirse alguna religion para predicar ú oír confesiones? (2).*

1.º Parece que no puede establecerse un órden religioso para predicar ú oír confesiones: porque se dice (7, q. 1, cap. Hoc nequaquam): «la vida de los monjes espresa la sumision é indica una es-

(1) Política ó profana y sin objeto señaladamente piadoso ó benéfico; es decir, mundana, segun se la denomina ó califica en el lugar citado en el arg. 3.º tomado de la epistola 90 á 92, cap. 10, del papa Leon á Rústico.

(2) Impugnacion del ya citado Guillermo y sus secuaces. La órden de Predicadores fue aprobada y confirmada por el papa Honorio III en 1216.

» cuela, y no el derecho de enseñar, pre-
» sidir ó cuidar de otros » ; é igual razo-
namiento parece aplicable á las otras ór-
denes religiosas. Pero el predicar y oír
confesiones es nutrir y enseñar á otros.
Luego no puede establecerse una órden
religiosa con este objeto.

2.º El objeto, para que se instituye
una órden religiosa, parece ser el más
propio á la religion, segun lo dicho (a. 2 y
3). Pero los predichos actos no son pro-
pios de los religiosos, sino más bien de
los prelados. Luego para tales actos no
puede ser instituida una órden religiosa.

3.º Parece inconveniente que la auto-
ridad de predicar y de oír las confesiones
se confíe á infinidad de hombres ; y, no
siendo fijo el número de los que son reci-
bidos en alguna religion, resulta ser in-
conveniente que se instituya una órden
religiosa para dichos actos.

4.º A los predicadores se les debe el
sustento por los fieles de Cristo, como
se ve (1 Cor. 9) : si pues se encarga el
oficio de la predicacion á alguna religion
instituida para este objeto, síguese que
los fieles de Cristo están obligados á sos-
tener á infinidad de personas, lo cual se
les hace muy oneroso. Luego no debe ser
instituida una órden religiosa para ejercer
estos actos.

5.º La institucion de la Iglesia debe
seguir la institucion de Cristo ; y Cristo
envió primeramente á predicar doce após-
toles, segun consta (Luc. 9), y despues
setenta y dos discípulos (Luc. 10) ; y dice
la Glosa (ord. Beda, sup. illud, *Post hæc
autem...*) : « los obispos representan á los
» apóstoles, y á los presbíteros de órden
» inferior (esto es, los párrocos) los se-
» tenta y dos discípulos ». Luego inde-
pendientemente de los obispos y curas
párrocos no se debe establecer algun órden
religioso, para predicar ú oír las confe-
siones.

Por el contrario, en las conferencias
de los Padres (Collat. 14, c. 4) el abad
Nestéros (1), hablando de la diversidad
de las órdenes religiosas, dice : « los unos
» eligen el cuidado de los enfermos ; otros,
» intercediendo por los desgraciados y
» oprimidos, ó aplicándose á la enseñanza
» ó á dar limosnas á los pobres, se han

» distinguido entre grandes y eminentes
» varones por su afecto y su piedad ». Luego, así como puede ser instituida al-
guna órden religiosa para el cuidado de
los enfermos, así tambien para enseñar al
pueblo por medio de la predicacion y otras
análogas.

Conclusion. *Conveniente institucion de
órdenes religiosas para la predicacion y
demas ministerios conducentes á la salva-
cion de las almas.*

Responderémos, que segun lo dicho
(a. 2) puede establecerse conveniente-
mente algun órden religioso para las
obras de la vida activa, segun que se or-
deñan á la utilidad de los prójimos y al
servicio de Dios y conservacion del culto
divino ; y más se procura la utilidad de
los prójimos por las cosas que pertenecen
á la salud espiritual del alma que por las
que sirven para socorrer la necesidad
corporal, cuanto las espirituales son más
importantes que las corporales. Por lo
cual se ha dicho (C. 32, a. 3) que las li-
mosnas espirituales son más importantes
que las corporales ; y esto pertenece tam-
bien más al servicio de Dios, á quien
ningun sacrificio es más acepto que el
celo de las almas, como dice San Grego-
rio (sup. Ezech. hom. 12). Mayor cosa
es asimismo defender á los fieles con las
armas espirituales contra los errores de
los herejes y las tentaciones de los
demonios, que el defender al pueblo fiel
con las armas corporales. Así pues es
*muy conveniente que sea instituida al-
guna órden religiosa para la predica-
cion y funciones análogas pertenecien-
tes á la salvacion de las almas.*

Al argumento 1.º dirémos, que el que
obra por virtud de otro obra á modo de
instrumento ; y el ministro es como el
instrumento animado, segun dice el Filó-
sofo (Polit. l. 1, c. 3 ; y Ethic. l. 8, c. 11).
Por lo cual el que alguno predique por
autoridad de los prelados, ó haga otras
cosas semejantes, no elude por eso el
grado de sumision y de obediencia, que
compete á los religiosos.

Al 2.º que, así como se instituyen al-
gunas religiones para la guerra, no para
que peléen por propia autoridad, sino
bajo la de los príncipes ó de la Iglesia, á
quienes compete por oficio, como va di-
cho (a. 3, al 4.º) ; así tambien se institu-

(1) Véase la nota 1 de la página 143.

yen religiones para predicar y oír las confesiones, no por propia autoridad, sino por la de los preladados superiores é inferiores, á quienes pertenece por su cargo : y en este concepto ayudar á los preladados en tal ministerio es propio de estas órdenes religiosas.

Al 3.º que no se concede por los preladados á los tales religiosos el que cada cual pueda indiferentemente predicar ú oír las confesiones, sino segun la disposicion de los que están al frente de tales religiones, ó segun lo ordenen los preladados de las mismas.

Al 4.º que el pueblo fiel no está obligado por débito de derecho á suministrar los gastos sino á los preladados ordinarios, que reciben por esta causa los diezmos y ofrendas de los fieles y otras rentas eclesiásticas. Mas, si algunos quieren prestar gratuitamente á los fieles estos servicios, sin exigir de ellos imperiosamente (1) remuneracion alguna ; no por esto están sobrecargados, porque pueden acordar voluntariamente una subvencion temporal, á la que, aunque no estén obligados por la fuerza del derecho, lo estan sin embargo por deuda de caridad ; no empero de modo *que á ellos les sea penoso y á los otros exencion*, como se dice (11 Cor. 8, 13). Pero, si no se hallase quienes quisieran hacer gratuitamente estos servicios, estarían obligados los preladados ordinarios en caso de insuficiencia personal á buscar personas idóneas al efecto, suministrándoles ellos los recursos.

Al 5.º que en los setenta y dos discípulos están representados no solamente los curas párrocos, sino cualesquiera otros eclesiásticos de orden inferior, que ayudan á los obispos en su ministerio ; pues no se lee que se asignaran algunas parroquias determinadas á los setenta y dos discípulos, sino que *los enviaba de dos en dos delante*

de él á todas las ciudades y lugares, á donde habia de ir él mismo ; y fue conveniente que ademas de los preladados ordinarios fueran elevados otros á tales cargos, á causa de la multitud del pueblo fiel y la dificultad de encontrar bastantes personas para distribuir las á cada pueblo, como tambien fue necesario se instruyeran órdenes religiosas para la guerra, por falta de príncipes seculares para resistir á los infieles en algunas comarcas.

ARTÍCULO V. — *¿Debe instituirse algun orden religioso para estudiar (2).*

1.º Parece que no debe instituirse orden alguno religioso, para dedicarse al estudio : porque se dice (Ps. 70, 16), *porque no conocí la literatura, me internaré en las obras del poder del Señor*, es decir, en la virtud cristiana, segun la Glosa (interl.). Pero la perfeccion de la virtud cristiana parece pertenecer sobre todo á los religiosos. Luego no es propio de los mismos dedicarse al estudio de las letras.

2.º Lo que es un principio de disension no compete á los religiosos, quienes se congregan en unidad de la paz. Pero el estudio es causa de disension, pues de él han salido las diversas aún sectas entre los filósofos ; por lo que dice San Jerónimo (sup. Epist. ad Titum. c. 1, sup. illud, *et constituas per civitates*): « ántes que por instigacion del diablo se hicieran estudios en la religion, y se dijese á los pueblos, yo sigo la opinion de Pablo, yo la de Apolo, yo la de Céfás... ». Luego parece que no debe instituirse orden religioso para estudiar.

3.º La profesion de la religion cristiana debe ser diferente de la de los gentiles (3) ; pero entre estos algunos pro-

(1) En uso de su legitimo derecho, que el Apóstol inculca con su propio ejemplo (I Cor. 9) no se alegue ó haga valer sin urgente necesidad.

(2) El emperador apóstata Juliano en su implacable odio contra los Libros santos prohibió todo estudio literario á la juventud cristiana con el impío propósito de hacer inaccesible el conocimiento de la sagrada Biblia, mandando quemar cuantos ejemplares pudieran haberse á mano y martirizando á sus poseedores ú ocultadores ; los biblistas con miras bien diversas, aunque no ménos perturbadoras del orden religioso establecido por el catolicismo así en el dogma como la moral y disciplina segun las enseñanzas bíblicas pero legitimamente interpretadas por la tradicion y los escritos de los SS. PP. y

demas documentos pontificios, conciliares é históricos, en su descabellada pretension sobre la esclusiva fuente de doctrina en el único manantial de la santa Biblia, condenaron todo otro estudio fuera del de su testo literal arbitraria é individualmente interpretado á inspiracion del divino espíritu, quien segun ellos enseñó singularmente á cada cual en su interior el verdadero sentido é interpretacion del sacro testo. Consúltese á este propósito lo espuesto en la nota 2, pág. 916 del tomo 1.º, C. 117, a. 1 de la 1.ª Parte.

(3) « Y de la de los seculares », observa Nicolai pudiera añadirse en aclaracion y nuevo vigor de la segunda premisa : mas para esto sería preciso espresar en la primera el estado religioso ó de perfeccion, toda vez que la religion cristiana,

fesaban la filosofía, y áun ahora ciertos seglares se dicen profesores de algunas ciencias. Luego á los religiosos no compete el estudio de las letras.

Por el contrario, San Jerónimo (epist. ad Paulin.) le invita á instruirse en el estado monástico, diciendo: «aprendamos en la tierra cosas, cuya ciencia nos quede en el cielo», y más adelante: «me esforzaré por saber contigo todo lo que me preguntares».

Conclusion. *Conveniente institucion de órdenes religiosas consagradas al estudio y enseñanza de las ciencias, artes y letras.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2) la religion puede ordenarse á la vida activa y á la contemplativa; y entre las obras de la vida activa son más principales las que se ordenan directamente á la salvacion de las almas como el predicar y otras semejantes. *El estudio de las letras compete pues á los religiosos por tres razones:* 1.^a en cuanto á lo que es propio de la vida contemplativa, á la que ayuda el estudio literario de dos modos: 1.^o *directamente*, coadyuvando á la contemplacion, esto es, iluminando el entendimiento; pues la vida contemplativa, de que ahora hablamos, se ordena principalmente á la consideracion de las cosas divinas, segun lo demostrado (C. 180, a. 4), en la que es dirigido el hombre por el estudio á considerar lo divino; por lo cual se dice en alabanza del varon justo (Ps. 1, 2) *que en la ley del Señor meditará dia y noche*, y (Eccli. 39, 1), *la sabiduría de los antiguos indagará el sabio, y se empleará en los profetas*; 2.^o *ayuda indirectamente* el estudio de las letras á la vida contemplativa, removiendo los peligros de la contemplacion, esto es, los errores, que frecuentemente ocurren en la contemplacion de lo divino á los que desconocen las Escrituras, como se lee en las conferencias de los Padres (collat. 10, c. 3) que el Abad Serapion cayó por candidez en el error de los antropomorfitas, es decir, de los que creen que Dios tenía forma humana. Así dice San Gregorio (Moral. l. 6, c. 17) que «algunos, traspasando en la contem-

placion los límites de su capacidad, llegan hasta los errores más perversos; » y, mientras descuidan ser humildemente discípulos de la verdad, se hacen maestros de errores»; por cuya razon se dice (Eccl. 2, 3), *pensé en mi corazon apartar mi carne del vino, para trasladar mi corazon á la sabiduría y evitar la necesidad.* 2.^a *El estudio de las letras es necesario á los religiosos instituidos para la predicacion y otros ejercicios análogos*; por lo cual dice el Apóstol (Tit. 1, 9) del obispo, á cuyo ministerio pertenecen estos actos, *que abraza firme la palabra de fe, que es segun doctrina, para que así pueda exhortar segun sana doctrina y convencer á los que contradicen.* Y no se puede argüir que los apóstoles fueron enviados, á predicar, sin haber estudiado las letras; porque, como dice San Jerónimo (epist. ad Paulin.), el Espíritu Santo les inspiraba todo lo que los demas adquieren ordinariamente por el ejercicio y diaria meditacion de la ley de Dios. 3.^a *El estudio literario conviene á la religion* en cuanto á lo que es comun á toda religion, puesto que sirve para evitar la lascivia de la carne; y por este motivo San Jerónimo dice al monje Rústico: «ama la ciencia de las Escrituras, » y no amarás los vicios de la carne»: porque aparta el ánimo de los pensamientos lascivos, y por el trabajo del estudio castiga la carne, segun aquello (Eccli. 31, 1), *desvelo de la honestidad para repodrir las carnes*; sirve tambien para quitar el deséo de las riquezas, por lo cual se dice (Sap. 7, 8), *juzgué que las riquezas nada son en comparacion á ella, y (1 Machab. 12, 9), y nosotros no teniamos necesidad de nada de esto, es decir, de auxilios exteriores, teniendo para nuestro consuelo los Santos libros, que están en nuestras manos.* Es útil ademas para documento de obediencia (1), segun lo que dice San Agustín (lib. De operib. monach. c. 7): «¿qué desarreglo es ese de no querer atenerse á la » lectura, queriendo darse á ella?» Y así es evidente que *puede instituirse convenientemente alguna religion para el estudio de las letras.*

de cuya profesion se habla en ella en general, incluye no sólo á los seglares que á los religiosos.

(1) Por los numerosos quanto edificantes ejemplos y galar-

dones, que de esta virtud ofrecen de continuo los buenos libros.

Al argumento 1.º dirémos, que la Glosa espone aquello refiriéndose á la letra de la antigua ley, de la que dice el Apóstol (II Cor. 3, 6), *la letra mata*: así que el no conocer la literatura es no aprobar literalmente la circuncision, y las demas observancias carnales.

Al 2.º que el estudio se ordena á la ciencia, la cual sin caridad infla, y por consiguiente produce disensiones, segun aquello (Prov. 13, 10), *entre los soberbios siempre hay contiendas*; pero con caridad edifica y produce la concordia, por lo cual (I Cor. 1, 5), como el Apóstol dijese, *habeis sido enriquecidos en toda palabra y en toda ciencia*, añade luego, *digais todos una misma cosa, y no haya cismas entre vosotros*. San Jerónimo no habla allí de los estudios de las letras, sino de los de las disputas, que entraron en la religion cristiana por los herejes y los cismáticos.

Al 3.º que los filósofos se dedicaban á los estudios de las letras en cuanto á las enseñanzas seculares, pero á los religiosos compete principalmente dedicarse al estudio de las letras pertenecientes á la enseñanza, que es segun la piedad, como se dice (Tit. 1); y no les pertenece aplicarse á otras doctrinas, sino en cuanto se ordenan á la ciencia sagrada, puesto que su vida está consagrada totalmente al servicio de Dios. Por lo cual dice San Agustin (in fine Musica): « la opinion, » que tenemos, de que no debe descuidarse á los que seducen los herejes por » falaces promesas de ciencia y de razon, » nos hace proceder con más pausa en la » consideracion de esos mismos pasos; lo » que sin embargo no osaríamos hacer, » si por la necesidad misma de refutar á » los herejes no viéramos haberlo hecho » muchos piadosos hijos de la Iglesia católica, óptima madre ».

ARTÍCULO VI. — *¿ La religion, que se entrega á la vida contemplativa, es superior á la que se ocupa en obras de la vida activa? (1)*

1.º Parece que la religion dedicada á la vida contemplativa no es mejor que la que se ocupa en obras de la vida activa:

(1) Segun la mente del esclarecido Autor ocupan el primer lugar ó grado las destinadas á la predicacion y enseñanza, el

porque se dice (Extrav. De regularib. et transeunt. ad relig. cap. *Licet*, ex Innocentio III): « así como el bien mayor se antepone al menor, así la utilidad comun es preferida á la particular; » y en este caso se antepone rectamente » la enseñanza al silencio, la solicitud á » la contemplacion y el trabajo al reposo ». Siendo pues mejor la religion que se ordena al mayor bien, parece por consiguiente que las religiones que se ordenan á la vida activa son preferibles á las que se ordenan á la vida contemplativa.

2.º Toda religion se ordena á la perfeccion de la caridad, como se ha demostrado (a. 1 y 2). Pero sobre aquello (Hebr. 12), *nondum usque ad sanguinem restitistis*, dice la Glosa (Aug. serm. 17 De verb. Apost. c. 1), « ningun amor » más perfecto en esta vida que aquel, á » que llegaron los santos mártires, quienes combatieron contra el pecado hasta » dar la sangre »; y combatir hasta derramar sangre compete á las órdenes religiosas, que se ordenan á la milicia, y sin embargo pertenecen á la vida activa. Luego parece que tales órdenes sean las mejores.

3.º Tanto más parece ser perfecta alguna religion, cuanto más estrecha es; y nada impide que algunas órdenes religiosas dedicadas á la vida activa sean más rígidas en sus observancias, que lo son las que se ordenan á la vida contemplativa. Luego son mejores.

Por el contrario, dice el Señor (Luc. 10, 42) que *la mejor parte es la de María*, por la cual se significa la vida contemplativa.

Conclusion. *En la designacion de la gradual preeminencia de las religiones respectivamente dedicadas á la enseñanza y predicacion, á la contemplacion y á las operaciones exteriores puede atenderse ó al mayor mérito é importancia del acto en un mismo género, ó al mayor número de actos, ó á los estatutos más ó menos conducentes á la consecucion del fin propuesto.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) la diferencia de una orden religiosa respecto de otra se considera principalmente por parte del fin y secundariamente

segundo las que se ejercitan en la contemplacion y el tercero las que se dedican á obras esternas de la vida activa.

segun el ejercicio (1): y, puesto que no se puede decir algo superior á otra cosa sino en razon de la diferencia que hay entre ellos, por esto la escelencia de una órden religiosa respecto de otra se considera principalmente segun su fin y secundariamente segun el ejercicio. Mas una y otra comparacion se consideran bajo aspectos diferentes: porque la comparacion, que se hace segun el fin, es absoluta, puesto que el fin se busca por sí mismo; al paso que la que tiene lugar segun el ejercicio es respectiva, porque este no se busca por sí mismo sino por causa del fin; y por eso es preferida á otra aquella religion, que se ordena á fin mejor en absoluto, ya porque es mayor bien ó porque se ordena á mayor número de bienes. Pero, si el fin es el mismo, se considera secundariamente la preeminencia de la religion, no segun la cantidad del ejercicio, sino segun su proporcion con el fin intentado. Así que en las conferencias de los Padres (collat. 2, c. 2) se recuerda el parecer de San Antonio, que prefirió á los ayunos y á las vigiliass y á todas las observancias de esta naturaleza la discrecion, por la que alguno modera todas las cosas. Por consiguiente debe decirse que la obra de la vida activa es de dos clases: una que se deriva de la plenitud de la contemplacion, como la ensenanza y la predicacion; por lo que San Gregorio (sup. Ezech. hom. 5) dice que de los varones perfectos, que vuelven de su contemplacion, se dice (Ps. 144, 7), *traerán á la memoria* (2) *tu suavidad*. Y esto es preferible á la simple contemplacion; pues, así como es mayor cosa iluminar que lucir solamente, así tambien mayor cosa es transmitir á otros las cosas contempladas que limitarse á contemplarlas. Hay otras obras de la vida activa, que consisten esclusivamente en las ocupaciones exteriores, como dar limosnas y hospitalidad y semejantes, que son inferiores á la obra de la contemplacion, á no ser en caso de necesidad, como resulta de lo espuesto (C. 182, a. 1). Así pues *entre las religiones ocupan el rango*

superior las que se ordenan á la ensenanza y predicacion, que son tambien las más próximas á la perfeccion de los obispos; así como en las demas cosas « los fines » de las primeras están unidos á los principios de las segundas», segun dice San Dionisio (De div. nom. c. 7, lect. 4); *el segundo grado pertenece á las que se ordenan á la contemplacion; y el tercero es el de las que se ocupan en las acciones exteriores. En cada uno de estos grados puede considerarse la preeminencia, segun que una se ordena á un acto más elevado en el mismo género*, como entre las obras de la vida activa es más importante redimir cautivos que dar hospitalidad, y en las de la vida contemplativa lo es más la oracion que la lectura. *Puede tambien considerarse la preeminencia, si una de ellas se ordena á mayor número de actos que otra, ó segun que tiene estatutos más convenientes para conseguir el fin propuesto.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquella Decretal habla de la vida activa, segun que se ordena á la salvacion de las almas (3).

Al 2.º que las religiones, que se instituyen para la milicia, se ordenan más directamente al derramamiento de la sangre de los encumigos que á la suya, lo cual compete propriamente á los mártires. Nada impide por otra parte que estos religiosos consigan en algun caso el mérito del martirio, siendo en este concepto preferidos á otros religiosos (4), como tambien las obras activas son preferidas á veces en algun caso á la contemplacion.

Al 3.º que la rigidez (5) de las observancias no es lo que se recomienda principalmente en la religion, como dice San Antonio (Collat. Patrum, collat. 2, c. 2, y c. 3 y 4), y segun estas palabras (Is. 58, 5) *¿el ayuno, que yo escogí, consiste acaso en que un hombre aflija su alma por un dia?* Sin embargo acéptase en las órdenes religiosas para mortificacion de la carne; « la que, si se hace indiscretamente, lleva consigo el peligro » de desmayar», como dice San Antonio.

(1) Práctica ó ejecucion de las observancias prescritas, para lograr su pueniliar fin ú objeto.

(2) En la Vulgata se halla intercalada *la abundancia de...*

(3) Refiriéndose peculiarmente al cargo episcopal, aunque con ocasion de la vida religiosa ó monástica, segun el testo de la Decretal aducida en el argumento.

(4) Cual sucedería en el de peligrar en la Iglesia la fe ó la libertad, pues entonces sería preferible y más meritorio luchar y batirse con riesgo de la vida en pro de sus derechos que contemplar ó predicar.

(5) Acreditado en todos los manuscritos y la generalidad de las ediciones contestes, aunque en alguna se lee *atitudo*.

Así pues no es mejor el órden religioso, porque tenga observancias más austeras, sino porque sus reglas están más discretamente ordenadas al fin del mismo: como para la continencia se mortifica más eficazmente la carne por la abstinencia de la comida y bebida, que pertenecen al hambre y á la sed, que por la privacion de los vestidos, que pertenece al frio y á la desnudez, y que por el trabajo corporal.

ARTÍCULO VII. — ¿El tener algo en comun disminuye la perfeccion de la religion? (1)

1.º Parece que el tener algo en comun disminuye la perfeccion de una religion: porque dice el Señor (Matth. 19, 21), *si quieres ser perfecto, vé y vende cuanto tienes y dalo á los pobres*; de lo cual se infiere que el carecer de las riquezas del mundo pertenece á la perfeccion de la vida cristiana. Pero los que tienen algo en comun no carecen de las riquezas mundanas. Luego parece que no alcanzan por completo la perfeccion de la vida cristiana.

2.º Pertenece á la perfeccion de los consejos que el hombre esté libre de los cuidados mundanos; por lo cual el Apóstol, al aconsejar la virginidad, dijo (1 Cor. 7, 32), *quiero que vivais sin inquietud*. Pero al cuidado de la presente vida pertenece que algunos se reserven algo para el futuro, cuya solicitud prohíbe el Señor á sus discípulos (Matth. 6, 34) diciendo, *no andeis cuidadosos por el día de mañana*. Luego parece que tener algo en comun disminuye la perfeccion de la vida cristiana.

3.º Las riquezas comunes pertenecen

(1) « La posesion de bienes en comun disminuye la perfeccion de la pobreza evangélica » segun la herética doctrina de los *degaridos* ó *fratricidos*, pues « Cristo y sus apóstoles nada poseyeron en comun ni pudieron estos poseer sin menoscabo de su perfeccion y sin pecado »: errores terminantemente condenados por los papas San Clemente mártir y San Urbano, Clemente VI, Inocencio VI y Urbano V (en cuya época fueron anatematizados y entregados al fuego sus fautores) y por Juan XXII en sus bulas *Gloria inter nonnullas*, *Quia quarundam* y *Sancta Romana*. El Concilio de Trento declara á las comunidades religiosas hábiles para poseer en comun toda clase de bienes muebles é inmuebles sin detrimento de la perfeccion de su estado, que bien al contrario se propone conservar y promover. No así piensan ni obran los leguleyos y políticos gobernantes de los pueblos en su actual autonómica soberanía con sus igualadoras teorías de desamortizacion y destruccion de toda propiedad colectiva; cuyos resultados de aplicacion práctica lamentan estos entre siniestros gritos de despecho y ater-

en cierto modo á cada uno de los que viven en la comunidad; por lo cual San Jerónimo en su carta al obispo Heliodoro (2) dice hablando de algunos: «son más ricos siendo monjes que cuando eran seglares; poséen riquezas bajo la enseñanza de Cristo pobre, que no tuvieron bajo el imperio del demonio rico; la Iglesia estima ricos á los que fueron ántes en el mundo mendigos». Pero el que uno poséa riquezas propias destruye la perfeccion religiosa. Luego tambien es contrario á esta perfeccion el que se tenga algo en comun.

4.º San Gregorio (Dialog. l. 3, c. 9) refiere de cierto santísimo varon llamado Isaac que, « habiéndole rogado humildemente sus discípulos que aceptase las tierras que le ofrecían para las necesidades del monasterio, él, guarda solícito de su pobreza, sostuvo su opinion, diciendo: el monje, que busca en la tierra posesiones, no es monje »; lo que se entiende de las propiedades comunes, que le ofrecían para las necesidades del monasterio. Luego parece que el tener algo en comun destruye la perfeccion de la religion.

5.º El Señor enseñando la perfeccion de la religion á sus discípulos (Matth. 10, 9) dice: *no poseais oro ni plata en vuestras fajas, no alforja para el camino*; por lo que, como dice San Jerónimo, « condena á los filósofos vulgarmente llamados *bactroperates* (3), que como despreciadores del siglo, y teniendo todas las cosas por nada, llevaban consigo las provisiones ». Luego parece que guardar algo, ya sea como propio ya en comun, disminuye la perfeccion de la religion.

radoras protestas de inicuo despojo ante los cientos de millares de fincas inhumanamente confiscadas á los contribuyentes para la exaccion de impuestos exorbitantes é indefinidamente crecientes, despues de verse privados del antiguo recurso de pastos, leñas y demas productos de los llamados bienes de propios y comunes de las municipalidades, á quienes la fuerza irresistible de la lógica ha hecho ya llegar su turno espropiador, como irá tocando á la propiedad particular de los mismos espoliadores de hoy en sí ó en sus herederos no muy ramotos, dada y no atajada la marcha progresiva de propaganda teórica y práctica de tales doctrinas radicalmente niveladoras y socialistas.

(2) Consta tambien en su *epist. 1 De laude vitae solitarie*, 2 á Nepociano *De vita clericorum* y 3 *De morte Nepollani*.

(3) « Portadores de cayado y alforja », dictado con que se designaba á los filósofos cínicos despreciadores del mundo; y no *bactroperitas* (poco instruidos), cual se ve en alguna edicion no de las más aceptables entre las antiguas.

Por el contrario, dice San Próspero (De vita contempl. l. 2, c. 9) y consta (XII q. 1, c. *Expedit*): «bastante se muestra (1) que se debe despreciar todo lo que es propio, para ser perfecto, y que sin menoscabo de la perfeccion se pueden poseer los bienes de la Iglesia, que son ciertamente bienes comunes».

Conclusion. *La posesion de bienes ó riquezas en cantidad módica para necesario sustento [1] no se opone á la perfeccion de la vida cristiana; si empero [2] la propiedad; siendo la superabundancia [3] áun en comun impedimento no totalmente esclusivo; mas no así la congrua suficiencia [4], considerada la pobreza relativamente al fin comun de las religiones de vacar al servicio divino. Compete pues la abundancia [5] á las religiones de vida activa en socorro de los pobres, moderada á la contemplativa y suficientemente parca á las que transmiten á otros lo contemplado; y es conforme á la perfeccion [6] segun el ejemplo de Cristo y sus apóstoles conservar dinero y cualesquiera otros bienes en comun para el sustento de los religiosos y los pobres.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 184, a. 3; y C. 185, a. 6, al 1.º) la perfeccion no consiste esencialmente en la pobreza, sino en seguir á Cristo, segun estas palabras de San Jerónimo sobre San Matéo (cap. 19, sup. illud, *et secuti sumus te*); «puesto que no basta abandonar todas las cosas, añade San Pedro lo perfecto, es á saber, *secuti sumus te*»: la pobreza es empero como instrumento ó ejercicio para llegar á la perfeccion; y así en las conferencias de los Padres (collat. 1, c. 7) el abad Moisés dice: «los ayunos, las vigalias, la meditación de las Escrituras, la desnudez y la privacion de todos los bienes no son la perfeccion, sino instrumentos de ella»: y la privacion de todos los bienes, ó sea la pobreza, es instrumento de la perfeccion, en cuanto por el apartamiento de las riquezas se quitan ciertos obstáculos á la caridad, que son tres principalmente: 1.º la solicitud que llevan consigo las riquezas; por lo cual dice el Señor (Matth. 13, 22), *y el que fue sembrado*

entre espinas este es el que oye la palabra de Dios, pero los cuidados de este siglo y el engaño de las riquezas ahogan la palabra; 2.º el amor de las riquezas, que se aumenta con la posesion de ellas; por lo cual dice San Jerónimo (sup. Matth. c. 19, sup. illud, *facilius est camelum*) que, «puesto que las riquezas poseidas difícilmente se desprecian, no dijo el Señor que es imposible que el rico entre en el reino de los ciclos, sino difícil»; 3.º la vanagloria ó vanidad, que de ellas nace, segun aquello (Ps. 48, 7), *los que confian en su poder y se glorían en la muchedumbre de sus riquezas*. El primero pues de estos tres inconvenientes no puede separarse por completo de las riquezas, ya sean grandes ó pequeñas; porque es necesario que el hombre se cuide con alguna solicitud de la adquisicion ó conservacion de las cosas exteriores. Pero, si las cosas exteriores no son buscadas, ó no se poseen sino en pequeña cantidad, cuanto bastan para el simple sustento; tal solicitud no es un gran impedimento para el hombre, por lo que tampoco repugna á la perfeccion de la vida cristiana: pues no toda solicitud está prohibida por el Señor, sino la escensiva y dañosa; por lo que sobre aquello (Math. 6), *ne solliciti sitis animæ vestrae, quid manducetis...*, dice San Agustín (De serm. Domini monte, l. 2. implic. c. 16, y más espresamente De op. monach. c. 26): «no dice esto, de modo que no se procuren estas cosas, en cuanto son de necesidad; sino para que no se atiendan demasiado y se haga por ellas lo que está mandado hacer en la predicacion del Evangelio». Mas la posesion abundante de las riquezas causa mayor solicitud, la que distrae mucho el ánimo del hombre, y le impide entregarse totalmente al servicio de Dios. Los otros dos inconvenientes, el amor de las riquezas y el engreimiento y vanagloria sobre ellas, no son efecto sino de una fortuna considerable. Hay sin embargo una diferencia en esto, segun que se posean como propias ó en comun muchas ó pocas riquezas: porque la solicitud, que se tiene por las riquezas propias, pertenece al amor privado, por el que uno se ama

(1) Con el ejemplo de San Paulino, quien, habiendo vendido y distribuido entre los pobres cuantiosos bienes raíces de

su propiedad, no dejó ya obispo de aceptar y conservar los de su Iglesia con fidelísima quanto celosa administracion.

temporalmente; mientras que la solicitud, que se tiene sobre las cosas comunes, pertenece al amor de la caridad, que *no busca las cosas, que son suyas*, sino que se aplica al interes general. Y, puesto que el religioso se consagra á la perfeccion de la caridad, que tiene su complemento en el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, *poseer algo propio repugna á la perfeccion religiosa*; pero la solicitud, que se tiene sobre los bienes comunes, puede pertenecer á la caridad; aunque tambien puede ser un obstáculo á un acto de caridad más elevado, v. g. al de la contemplacion divina, ó de la instruccion de los prójimos. De lo dicho se infiere que *poseer abundantes riquezas en comun*, ya consistan en cosas muebles ya en inmuebles, *es un obstáculo á la perfeccion, aunque no la escluya totalmente*; mas el poseer en comun bienes exteriores, ya sean muebles ya inmuebles, *cuanto basten para el sustento necesario, no impide la perfeccion de la religion, considerada la pobreza relativamente al fin comun de las órdenes religiosas, que consiste en servir á Dios*. Mas, si se considera por comparacion á los fines especiales de las religiones; en este sentido, presupuesto tal fin, la pobreza mayor ó menor se acomoda al orden religioso, y tanto más perfecta será cada orden religiosa segun la pobreza, cuanto tiene una pobreza más proporcionada á su fin: porque es evidente que el hombre necesita mayor abundancia de cosas exteriores para las obras exteriores y corporales de la vida activa, y pocas para la de la contemplacion. Por lo cual dice el Filósofo (Ethic. l. 10, c. 8) que « para las acciones son necesarias muchas cosas, y cuanto las acciones son mayores ó mejores, muchas más; en tanto que los que se entregan á la contemplacion ninguna necesidad tienen de todas ellas para este objeto, sino las precisas, pues las demas les sirven más bien de obstaculo ». Es pues ya notorio que *la orden religiosa dedicada á las acciones corporales de la vida activa, v. g. á la milicia ó á dar hospitalidad, sería imperfecta, si careciese de riquezas comunes; mas las que se ordenan á la vida contemplativa son tanto más perfectas, cuanto menor cuidado les impone su*

pobreza de las cosas temporales; y la solicitud de estas es un obstáculo de tanta más importancia para la religion, cuanto mayor es la que se requiere para las espirituales. Es evidente que el orden religioso instituido para la contemplacion, y para transmitir á otros las cosas contempladas por la enseñanza ó la predicacion, requiere mayor solicitud acerca de las cosas espirituales, que el que se ha instituido solamente para la contemplacion. Por lo que á tal orden religioso cuadra tal pobreza, que produzca ménos inquietud; y lo que produce ménos inquietud es conservar las cosas necesarias para uso de los hombres, procuradas en tiempo oportuno; por lo cual es conveniente que haya tres grados de pobreza correspondientes á los tres grados de órdenes religiosas, que hemos distinguido: porque á *aquellas religiosas, que tienen por objeto las acciones corporales de la vida activa, compete poseer en abundancia riquezas comunes*; á las que se ordenan á la contemplacion les compete más bien poseer algunos bienes moderadamente, á ménos que tales religiosos no estén obligados por sí ó por otros á dar hospitalidad ó socorrer á los pobres; y á las que se ordenan á transmitir á otros las cosas contempladas conviene que su vida esté completamente exenta de cuidados exteriores, lo cual se realiza conservando las cosas necesarias á la vida y adquiridas en tiempo oportuno. Esto es lo que el Señor institutor de la pobreza nos enseñó con su ejemplo, pues tenía á Júdas encargado de la bolsa, en que se guardaban las ofrendas que se le hacían, como consta (Joan. 12). No se opone á esto lo que San Jerónimo dice (sup. Matth. Comment. ad cap. 17), que, « si alguien quiere objetar, porqué Júdas llevaba el dinero en la bolsa, responderémos que porque tenía por un crimen convertir en su uso propio las cosas de los pobres, esto es, pagando (de ellas) el tributo; puesto que entre aquellos pobres se encontraban principalmente sus discípulos, para cuyas necesidades se gastaba el dinero de Cristo ». En efecto: dice San Juan (Joan. 4, 8) que *sus discípulos habían ido á la ciudad á comprar de comer*; y (Joan. 13, 29) que los discípulos pensaban que, *porque Júdas*

traía la bolsa, le había dicho Jesús: compra lo que tenemos menester para el día de la fiesta, ó que diese algo á los pobres. De lo cual se infiere que guardar el dinero ó cualesquiera otras cosas comunes para el sustento de los religiosos de la misma congregacion ó cualesquiera otros pobres es conforme á la perfeccion, que Cristo nos enseñó con su ejemplo. Pero tambien los discípulos despues de la resurreccion, de quienes toda religion tomó su origen, conservaban el precio de las heredades y lo distribuían á cada uno segun su necesidad.

Al argumento 1.º dirémos, que segun lo espuesto (C. 184, a. 3, y al 1.º) de aquellas palabras del Señor no se entiende que la misma pobreza sea la perfeccion, sino instrumento de la perfeccion; y, como se ha demostrado (C. 186, a. 8), es el mínimo entre los tres principales instrumentos de la perfeccion; porque el voto de la continencia es superior al voto de la pobreza y el de obediencia á uno y otro. Mas, puesto que el instrumento no se busca por sí sino por causa del fin (1); no tanto algo se hace mejor cuanto mayor es el instrumento, sino en cuanto es más adecuado al fin: como el médico no sana tanto más, cuanto da mayor medicina, sino cuanto esta es más adecuada á la enfermedad. Así pues no es menester que un órden religioso sea más perfecto, por cuanto tiene mayor pobreza, sino en cuanto esta es más proporcionada al fin comun y especial. Y, si se concediese que el exceso de la pobreza hiciera más perfecto un órden religioso, en cuanto es más pobre, no lo haría sin embargo más perfecto en absoluto; porque pudiera suceder que otra lo escediese en las cosas pertenecientes á la continencia y obediencia; y en tal caso sería más perfecto en absoluto, puesto que lo que escede en las cosas mejores, es mejor en absoluto.

Al 2.º que por lo que dice el Señor (Matth. 6, 34), *nolite solliciti esse in crastinum*, no se entiende que no deba reservarse cosa alguna para lo futuro; pues esto sería peligroso; como lo demuestra San Antonio (in collat. Patrum, collat. 2, c. 2) diciendo «haber visto á algunos tan aferrados en el abandono de

» todos sus bienes que, no queriendo re-
» servarse ni áun el alimento de un dia ni
» un solo denario y obrando á este tenor,
» repentinamente han sido alucinados,
» hasta el punto de que no han podido
» llevar á debido término la obra comen-
» zada»: y, como dice San Agustin (lib.
De oper. monach. c. 23), si estas pala-
bras del Señor, *nolite solliciti esse in
crastinum*, se entienden de tal suerte
que nada se guarde para el dia siguiente,
eso se hará impracticable para los que
están alejados durante algun tiempo de
la vista de los hombres, viviendo entre-
gados profundamente á la oracion; y des-
pues añade: «¿acaso son tanto más san-
» tos, cuanto difieren más de las aves?»
y ademas (cap. 24): «porque, si se les
» insta segun el Evangelio á no conservar
» cosa alguna para el dia de mañana,
» responden con muchísima razon ¿por-
» qué pues el Señor mismo tenía una
» bolsa para guardar el dinero recogido?
» ¿porqué, cuando amenazaba el hambre,
» fue enviado trigo con anticipacion á los
» santos Padres? ¿porqué los apóstoles
» procuraron lo necesario, para socorrer
» la indigencia de los santos?» Luego lo
que se dice, *nolite solliciti esse in crasti-
num*, significa segun San Jerónimo que
«nos basta pensar en el tiempo presente,
» y dejemos á Dios las cosas futuras, que
» son inciertas, segun San Crisóstomo
(hom. 16 in opere imperf.) (2): «basta
» el trabajo que sufres por las cosas ne-
» cesarias, no quieras trabajar inútilmente
» por las supérfluas»; y segun San Agus-
tin (De serm. Dom. in monte, l. 2, c. 17),
«cuando obramos algo bueno, no pense-
» mos en las cosas temporales, que se sig-
» nifican por el dia de mañana, sino en
» las eternas».

Al 3.º que aquellas palabras de San Jerónimo tienen su aplicacion, cuando hay abundancia de riquezas, que se poseen como propias, ó por cuyo abuso se enorgullecen y se entregan á la molice áun los individuos de la comunidad; mas no ha lugar, cuando las riquezas son moderadas y se conservan en comun para solo el sustento de la vida necesario á cada cual: pues la misma razon hay para que cada uno use de las cosas necesarias á

(1) Aristóteles (*De partibus animalium*, l. 1, c. 5; y *Ethic.* l. 3, c. 5 á 8).

(2) Que ya dejamos repetido no era obra suya; pero algo semejante insinúa en su propia homilía 23.

la vida que para conservarlas en comun.

Al 4.º que Isaac rehusaba aceptar las tierras que le ofrecían, para no acumular riquezas supérfluas, cuyo abuso fuera un obstáculo á la perfeccion de la religion; por lo cual San Gregorio (ibid.) añade: « así él temía perder la seguridad, que le » inspiraba su pobreza, como los avaros » ricos suelen guardar sus riquezas pere- » cederas ». No se lee sin embargo que rehusara recibir algunas cosas necesarias, para conservar el sustento de la vida en comun.

Al 5.º que el Filósofo (Polit. l. 1, c. 5 y 6) dice que el pan y el vino y otras cosas semejantes son riquezas naturales, y el dinero riqueza artificial; y de aquí el que ciertos filósofos no querían hacer uso del dinero sino de otras cosas, como viviendo conforme á la naturaleza. Y por esto San Jerónimo (ibid.) por la palabra del Señor, que prohíbe igualmente lo uno y lo otro, demuestra que lo mismo viene á ser tener dinero que otras cosas necesarias á la vida. Y más, aunque el Señor ordenara á los que eran enviados á la predicacion que no las llevarsen para el camino; sin embargo no prohibió guardarlas en comun. Ya hemos indicado de qué modo deben entenderse aquellas palabras del Señor (C. 185, a. 6, al 2.º; y 1.º-2.º C. 108, a. 2, al 3.º).

ARTÍCULO VIII. — ¿Es más perfecta la religion de los que viven en sociedad que la de los que hacen vida solitaria?

1.º Parece que es más perfecta la religion de los que viven en sociedad que la de los que hacen vida solitaria: porque se dice (Eccl. 4, 9), *mejor es que esten dos juntos que uno solo, porque tienen la ventaja de su compañía*. Parece pues ser más perfecta la religion de los que viven en sociedad.

2.º Dicese (Matth. 18, 20), *donde están dos ó tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos*; y nada puede ser mejor que la compañía de Cristo. Luego parece que vivir en congregacion es mejor que hacer vida solitaria.

3.º Entre los otros votos de un órden religioso el de obediencia es el más escelente, y la humildad es la virtud más acepta á Dios. Pero la obediencia y la humildad se observan más en sociedad que en la soledad; pues dice San Jerónimo al monje Rústico (epist. 4): « en » la soledad pronto se desliza la soberbia, » duerme á su voluntad y hace lo que » quiere »; y él mismo enseña lo contrario al que vive en sociedad, diciendo: « no hagas lo que quicres, come lo que » te se ordene, ten cuanto recibas, somé- » tete á quien no quieras, sirve á tus » hermanos, teme al jefe del monasterio » como á Dios, ámale como á un padre ». Luego parece que la religion de los que viven en sociedad es más perfecta que la de los que hacen vida solitaria.

4.º Dice el Señor (Luc. 11, 33), *ninguno enciende una antorcha, y la pone en un lugar escondido, ni debajo de un celmin*; y los que hacen vida solitaria parecen estar en lugar escondido, sin prestar utilidad alguna á los hombres. Luego parece que su religion no es más perfecta.

5.º Lo que es conforme á la naturaleza del hombre parece pertenecer á la perfeccion de la virtud. Pero el hombre es naturalmente animal sociable, como dice el filósofo (Polit. l. 1, c. 2). Luego parece que hacer vida solitaria no es más perfecto que hacer vida social.

Por el contrario, dice San Agustin (lib. De oper. monach. c. 23) que « son » más santos los que separados de la vista » de los hombres á nadie permiten acercarse á ellos, aplicados únicamente á » sus fervientes oraciones » (1).

Conclusion. — *La vida solitaria debidamente observada es de suyo más perfecta que la de los que viven en comunidad; pero peligrosísima, si se toma sin el conveniente ejercicio prévio, á no suplirlo el influjo extraordinario de la divina gracia.*

Responderémos, que la soledad, así como tambien la pobreza misma, no es la esencia misma de la perfeccion, sino su instrumento; por lo cual en las conferencias de los Padres (collat. 1, c. 7) dice el abad Moisés que « se debe seguir la

(1) Hablando al parecer de los que solo por algun tiempo se retiran á la soledad, para entregarse al recogimiento de la contemplacion, siendo de consiguiente con mayor razon apli-

cable á los que por toda la vida se entregan solitarios á esos mismos ejercicios de perfeccion.

» soledad para la pureza del corazón », como también los ayunos y otras cosas semejantes. Es evidente empero que la soledad no es instrumento adecuado á la acción, sino á la contemplación, según aquello (Os. 2, 14), *la llevaré á la soledad, y la hablaré al corazón*. Por consiguiente no conviene á las órdenes religiosas dedicadas á obras de la vida activa, ya corporales ya espirituales, sino en caso por algún tiempo á ejemplo de Cristo, quien según el Evangelio (Luc. 6, 12) *salió solo al monte á hacer oración, y pasó toda la noche orando á Dios*; y si compete á las órdenes religiosas, que están ordenadas á la contemplación. Debe empero considerarse que lo que es solitario debe ser suficiente *per se*, y tal es aquello á que nada falta para ser perfecto; y así la soledad compete al contemplativo, que ya llegó á lo perfecto. Esto tiene lugar de dos modos: 1.º por solo el don divino, como se ve en San Juan Bautista, que *fue lleno del Espíritu Santo aún desde el vientre de su madre*; por lo que aún siendo niño estaba en los desiertos, como se dice (Luc. 1); 2.º por el ejercicio del acto virtuoso, según estas palabras (Hebr. 5, 14), *el manjar sólido es de los perfectos, de aquellos que por la costumbre tienen los sentidos ejercitados para discernir el bien y el mal*. Al ejercicio de estos actos es ayudado el hombre por la compañía de otros de dos modos: 1.º en cuanto al entendimiento, para que se instruya en las cosas que deben contemplarse, por lo cual dice San Jerónimo (ad Rust. monach. epist.), « me alegro que vivas en » la sociedad de los santos y que no te » instruyas á tí mismo »; 2.º en cuanto al afecto, á fin de que las aficiones malas del hombre sean reprimidas por el ejemplo y la corrección de otros; puesto que, como dice San Gregorio (Moral. l. 30, sup illud, *cui dedi in solitudine domum*, c. 12), « ¿qué aprovecha la soledad del cuerpo, si faltare la del corazón? » Así pues la vida social es necesaria para el ejercicio de la perfección, mas la soledad compete á los ya perfectos; por lo que dice San Jerónimo al monje Rústico (ibid.) « ¿vituperamos la » vida solitaria? de ningún modo, puesto » que la hemos alabado muchas veces; » pero queremos ver salir de la arena de

» los monasterios soldados, á quienes no » espanteu los rudos ensayos del desierto, » que hayan dado prueba de su virtud » por largo tiempo ». Luego, así como lo que es ya perfecto tiene preeminencia sobre lo que sirve de ejercicio para la perfección, así *la vida de los solitarios, si se abraza debidamente, aventaja á la vida social; mas, si se toma tal vida sin un ejercicio preparatorio, es peligrosísima, á no ser que se supla por la gracia divina* lo que en otros se adquiere por ejercicio, como se ve en los bienaventurados San Antonio y San Benito.

Al argumento 1.º diremos, que Salomón muestra ser mejor que dos estén juntos que uno solo por el auxilio que uno recibe del otro, ya para ayudarse ya para estimularse ó para enardecerse espiritualmente; de cuyo auxilio no necesitan ya los que han alcanzado la perfección.

Al 2.º que se dice (1.º Joan. 4, 16), *quien permanece en caridad en Dios permanece y Dios en él*. Luego, así como Cristo se halla en medio de los que están unidos entre sí por el amor del prójimo, así habita en el corazón del que insiste en la contemplación divina por el amor de Dios.

Al 3.º que la obediencia en acto es necesaria á los que deben ser dirigidos por otros en sus ejercicios, para alcanzar la perfección; pero los que son ya perfectos son asistidos de un modo suficiente por el Espíritu de Dios, de modo que no necesitan obedecer en acto á otros, y sin embargo tienen la obediencia en su disposición de ánimo.

Al 4.º que, como dice San Agustín (De civ. Dei, l. 19, c. 19), « á nadie se » veda el conocimiento de la verdad por » medio del estudio, que es un laudable » entretenimiento »; mas el que alguno sea colocado sobre el candelero no le pertenece á él mismo sino á sus superiores: carga que, no siéndonos impuesta, como añade allí el mismo Doctor, debemos entregarnos á la contemplación de la verdad para la que vale mucho la soledad. Y sin embargo los que hacen vida solitaria son muy útiles al género humano; por lo cual dice San Agustín (lib. De morib. Eccl. c. 31), hablando de éstos: « no comen más » pan que el que se les lleva de tiempo en » tiempo, no beben sino agua, habitan

» las comarcas más desiertas, gozando de
 » la conversacion de Dios, á quien se
 » unieron por la pureza de sus pensa-
 » mientos. Parece á muchos que abando-
 » naron las cosas del mundo más de lo que
 » debieran ; pero los que tal piensan no
 » saben cuántos bienes nos aportan en sus
 » oraciones y con el ejemplo de su vida
 » los que no nos dejan ver sus cuerpos ».

Al 5.º que el hombre no puede vivir

solitario de dos modos: 1.º como no
 soportando la sociedad humana por la fe-
 rocidad de su ánimo, y esto es bestial ;
 2.º por consagrarse totalmente á las cosas
 divinas, lo cual es superior al hombre, y
 por lo que dice el Filósofo (Polit. I. 1,
 c. 2) que « el que no comunica con otros
 » es una bestia ó Dios », es decir, varon
 divino.

CUESTION CLXXXIX.

Ingreso en religion.

1.º Los que no están ejercitados en la observancia de los preceptos deben entrar en religion ? 2.º Es lícito que algunos se obliguen por voto á entrar en religion ? 3.º Los que se obligan por voto al ingreso en religion están obligados á cumplirlo ? 4.º Los que hacen voto de entrar en religion están obligados á permanecer allí perpétuamente ? 5.º Los niños pueden ser recibidos en la religion ? 6.º Deben retraerse algunos de entrar en religion por atender á sus padres ? 7.º Los curas párrocos ó los arcedianos pueden pasar á la religion ? 8.º Puede pasarse de un órden religioso á otro ? 9.º Debe alguno inducir á otros á entrar en religion ? 10.º Se requiere para el ingreso en religion, grande deliberacion con los parientes y amigos ?

ARTÍCULO I. — ¿ Los que no están ejercitados en los preceptos deben (1) entrar en religion ?

1.º Parece que no deben entrar en religion sino aquellos, que están ejercitados en los preceptos ; porque el Señor dió el consejo de la perfeccion á un adolescente, que había dicho haber guardado los preceptos desde su juventud ; y la vida religiosa tomó su origen de Cristo. Luego parece que no deben ser admitidos en un órden religioso, sino los que se han ejercitado en los preceptos.

2.º Dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 15, y Moral. I. 22, c. 14) : « nadie » llega de repente á la cúspide, sino que » en una vida bien ordenada uno co-

» mienza por pequeñas cosas, para llegar
 » despues á las más grandes ». Pero las
 grandes cosas son los consejos, que pertene-
 cen á la perfeccion de la vida, y las
 menores son los preceptos, que pertene-
 cen á la justicia comun. Luego parece
 que no deben algunos entrar en religion
 para la observancia de los consejos, si
 ántes no se hubiesen ejercitado en los
 preceptos.

3.º Así como los órdenes sagrados tienen cierta escelencia en la Iglesia, así tambien el estado religioso ; y, como escribe San Gregorio á Siagrio obispo de los Galos (2) (lib. 9, Regist. epist. 106, y se halla in Decret. dist. 48, cap. *Sicut Neophito*), « debe ascenderse (3) orde- » nadamente á las órdenes » ; porque de-

(1) No en el concepto de estar obligados á ello, sino si es conveniente ó decoroso que lo hagan, segun observa Silvio.

(2) No de los anglos, como se lee en algunas ediciones, contándose entre ellas la áurea, que sin embargo anota al márgen la variante. En varios manuscritos se halla un vacío

ó laguna en el lugar de esa palabra. Así Nicolai, que justifica y comprueba su rectificacion.

(3) *Ascendendum* (y no *accedendum*, que espresa mucho más) est, repone el citado comentarista.

séa la caída el que trata de elevarse á la cumbre por entre precipicios, prescindiendo de los graduales senderos; pues sabemos que las paredes construidas no reciben el peso del tejado, sin que haya desaparecido ántes la primera humedad, para evitar cargando sobre ellas, sin que se hayan afirmado, vengau al suelo con todo el edificio. Luego parece que no deben algunos entrar en religion, si no están ejercitados en los preceptos.

4.º Sobre aquello (Ps. 130), *sicut ab lactatus est super matre sua*, dice la Glosa (ord.) (1): «somos concebidos» primeramente en el seno de nuestra madre la Iglesia, miéntras se nos ins-truye en los rudimentos de la fe; des-pues somos (por decirlo así) alimentados en su seno, aprovechando en los mismos principios; luego salimos á la luz, cuando somos regenerados por el bautismo; en seguida la Iglesia nos lleva como en sus brazos y nos alimenta con su leche, formándonos despues del bautismo en las buenas obras y nutriéndonos con leche de la pura doctrina á medida que creemos; hasta que ya hechos mayores dejamos la leche de nuestra madre, para acercarnos á la mesa del padre, esto es, á la pura doctrina, en la que se predica el Verbo hecho carne, llegar al Verbo, que estaba Dios en el principio; y despues añade: porque los bautizados el Sábado Santo son conducidos (por decirlo así) en brazos de la Iglesia y alimentados con leche hasta el día de Pentecostés, en cuyo tiempo nada difícil se prescribe, no se ayuna, ni hay que levantarse á media noche, y despues confirmados por el Espíritu Paráclito y como destetados comienzan á ayunar y observar otras cosas difíciles. Muchos empero trastornaron este orden, como los herejes y los cismáticos, separándose ántes de tiempo de la leche, y de aquí su ruina; y parece que perturban este orden los que entran en religion ó inducen á entrar á otros, ántes que se hayan ejercitado en la observancia más fácil de los preceptos, y en su consecuencia parece que son herejes ó cismáticos.

5.º De las cosas primeras debe pasarse á las posteriores; y los preceptos son anteriores á los consejos, puesto que son más comunes, y sus relaciones no son recíprocas, pues todo el que observa los consejos guarda los preceptos, mas no viceversa. El orden conveniente es el pasar de los primeros á los posteriores. Luego no debe uno pasar á la observancia de los consejos en un orden religioso, sin estar ántes ejercitado en los preceptos.

Por el contrario: el Señor llamó á la observancia de los consejos al publicano Matéo, que no se había ejercitado en la de los preceptos; pues se dice (Luc. 5, 11) que, *dejadas todas las cosas, le siguió*. Luego no es necesario que alguno se ejercite en la observancia de los preceptos, ántes de pasar á la perfeccion de los consejos.

Conclusion. El ingreso en religion es conveniente á los ya ejercitados en los preceptos divinos para su mayor perfeccion, y á los que no lo están para evitar más fácilmente el pecado y hacerse progresivamente perfectos.

Responderémos que, segun resulta de lo dicho (C. 188, a. 1), el estado religioso es cierto ejercicio espiritual, para conseguir la perfeccion de la caridad; lo cual se realiza, en cuanto por las observancias de la religion se remueven los impedimentos de la caridad perfecta; y estos son los que implican el afecto del hombre en lo terrenal, y por la aplicacion del afecto del hombre á las cosas terrenas, no solo se impide la perfeccion de la caridad, sino que tambien á veces se pierde la misma caridad, cuando por una desordenada conversion á los bienes temporales se aparta el hombre del bien incommutable, pecando mortamente. Esto hace evidente que las observancias de un orden religioso, así como destruyen los obstáculos de la caridad perfecta, así tambien quitan las ocasiones de pecar; como es notorio que el ayuno, las vigiliass y la obediencia y otras cosas análogas se retráe el hombre de los pecados de la gula y de la lujuria y de cualesquiera otros pecados. Por esto *el entrar en religion no solamente conviene á los que están ejercitados en los preceptos para alcanzar mayor perfeccion, sino tambien á los que no*

(1) De Pedro Lombardo.

lo están, para que eviten más fácilmente los pecados y lleguen á la perfeccion.

Al argumento 1.º dirémos, que San Jerónimo dice (sup. Matth. c. 19, acerca de estas palabras, *hæc omnia servavi*): « el adolescente miente diciendo, *todas estas cosas he observado desde mi juventud*; porque, si hubiera cumplido perfectamente con la obra este precepto, *amarás á tu prójimo como á tí mismo*, ¿cómo se hubiera retirado triste despues, al oir, *ve y vende cuanto tienes y dalo á los pobres?* » Ahora bien: debe entenderse haber mentido en cuanto á la perfecta observancia de este precepto; por lo cual dice Orígenes (sup. Matth. tract. 8) que « está escrito en el Evangelio segun los Hebréos que, cuando el Señor le hubo dicho, *ve y vende lo que tienes*, el rico comenzó á rascarse la cabeza, y el Señor le dijo: ¿cómo dices cumplí la ley y los profetas, cuando está escrito en la ley, *amarás á tu prójimo como á tí mismo?* Hé aquí una multitud de hermanos tuyos hijos de Abraham, que están cubiertos de miseria, muriendo de hambre; y tu casa está llena de muchos bienes, y nada absolutamente sale de ella para socorrerlos. Así pues el Señor redarguyéndole dice, *si quieres ser perfecto, vé...*; pues es imposible cumplir el mandamiento que dice, *amarás á tu prójimo como á tí mismo*, y ser rico y sobre todo poseer tantas haciendas ». Esto debe entenderse del perfecto cumplimiento de este precepto, porque imperfectamente y de un modo general es verdad que había observado los preceptos (1); puesto que la perfeccion consiste principalmente en la observancia de los preceptos de la caridad, como se ha demostrado (C. 184, a. 3). Así que, para demostrar al Señor que la perfeccion de los consejos es útil tanto á los inocentes como á los pecadores, no solo llamó al jóven inocente, sino tambien á Matéo pecador: si bien Matéo siguió al que le llamaba, pero no el jóven; porque más fácilmente se convierten los pecadores á la religion que los que presumen de su inocencia, á los cuales dice el Señor (Matth. 21, 31), *los publicanos*

y las rameras os irán delante al reino de Dios.

Al 2.º que lo sumo y lo ínfimo pueden entenderse de tres maneras: 1.ª en el mismo estado y en el mismo hombre, y en este sentido es evidente que nadie se hace superior repentinamente, porque cada individuo viviendo rectamente progresa durante el curso de su vida, para llegar al grado más elevado; 2.ª por comparacion á los diversos estados, y así no es preciso que el que quiere llegar á un estado superior comience por el menor, como no es menester que cualquiera que quiere ser clérigo, se ejercite ántes en la vida láica; 3.ª en cuanto á diversas personas, y de este modo es notorio que uno comienza inmediatamente, no solo por un estado más elevado, sino áun por el más alto grado de santidad, superior al que otro alcanza en el curso de toda su vida. A este propósito dice San Gregorio (Dialog. l. 2, c. 1): « reconozcan todos cuál fue la gracia y perfeccion de vida, por las que comenzó San Benito desde su infancia ».

Al 3.º que segun lo dicho (implic. C. 184, a. 6) los órdenes sagrados preexigen la santidad, al paso que el estado religioso es un ejercicio para alcanzar la santidad. Por consiguiente la carga de las órdenes debe ser impuesta á las paredes ya secas por la santidad, miéntras que el peso de la vida religiosa seca las paredes (esto es, á los hombres) del humor de los vicios.

Al 4.º que, como se ve claramente por las palabras de aquella Glosa, se habla principalmente del órden de la doctrina (2), segun el cual se debe pasar de lo más fácil á lo más difícil. Así, cuando dice que « ciertos herejes y cismáticos pervierten este órden », es evidente por lo que sigue que se trata del órden de la doctrina, porque continúa: « él dice lo ha observado (este órden), comprometióndose en su execracion »: así no solamente he sido humilde en lo demas, sino tambien en la ciencia, porque pensaba humildemente; puesto que primero fuí nutrido con leche, que es el Verbo hecho carne, para crecer y llegar de este modo

(1) No siendo cierto por lo tanto, como algunos pretenden y refuta San Juan Crisóstomo (hom. 84 in Matth.), que era simulada ó falsa su asercion de haber observado los manda-

mientos, como ni que su pregunta ó consulta al Salvador no tenía otro objeto que espiorar su parecer por la respuesta.

(2) Tanto en el que enseña como en el que aprende.

al pan de los ángeles, esto es, al Verbo que es desde el principio en Dios. El ejemplo intercalado allí, de que á los nuevos bautizados no se les ordena ayunar hasta Pentecostés, muestra que no deben ser obligados por necesidad á las cosas difíciles, ántes que el Espíritu Santo les induzca interiormente á ellas, de modo que acepten voluntariamente las cosas difíciles. Así áun despues de Pentecostés y de recibir el Espíritu Santo la Iglesia celebra un ayuno. Pero el Espíritu Santo, como observa San Ambrosio (sup. Luc. c. 1, sup. illud, *et Spiritu Sancto replebitur*), « no es sofocado por las edades, no se estingue por la muerte, ni es escluido del seno de la madre »; y San Gregorio (Hom. Pent. 30 in Evang.) dice: « llena al niño que tañe el harpa, y forma » (*de él*) un salmista; hinche al jóven » abstineute, y lo hace juez de ancianos »; y despues añade: « nada retarda su accion, para aprender cuanto él quisiere; » porque desde el momento, en que toca » su entendimiento, le ilumina ». Y, como se dice (Eccl. 8, 8), *no está en poder del hombre rechazar el Espíritu*; y el Apóstol (1 Thess. 5, 19) aconseja, *no apagueis el Espíritu*; y (Act. 7, 51) se dice contra algunos, *vosotros resistis siempre al Espíritu Santo*.

Al 5.º que de los preceptos algunos son principales y son como los fines de los preceptos y de los consejos, es decir, los de la caridad, á los que se ordenan los consejos, no de tal modo que sin los consejos no pueden cumplirse los preceptos, sino para que por medio de los consejos se observen con mayor perfeccion; y otros son los preceptos secundarios, que se ordenan á los preceptos de la caridad, como que sin ellos no pueden absolutamente ser observados los preceptos de la caridad. Así pues la perfecta observancia de los preceptos de la caridad precede en la intencion á los consejos, pero á veces los sigue en el concepto del tiempo; porque tal es el orden del fin respecto de los medios, que á él conducen. Mas la observancia de los preceptos de la caridad segun el modo comun, é igualmente otros preceptos, son comparados á los consejos, como lo comun á lo propio; puesto que la observancia de los preceptos puede tener lugar sin los consejos, y no al contrario:

y así la observancia de los preceptos considerada én comun precede por orden natural á los consejos; no es sin embargo necesario que los preceda segun el tiempo, puesto que una cosa no existe primariamente en el género, sin que exista en alguna de las especies. Mas la observancia de los preceptos sin los consejos se ordena á la observancia de los preceptos con los consejos, como la especie imperfecta á la perfecta, como el animal irracional al racional. Ahora bien: lo perfecto es naturalmente anterior á lo imperfecto; porque « la naturaleza, como dice » Boecio (De consol. l. 3, prosa 10), toma » principio de lo perfecto ». Sin embargo no es necesario que se observen ántes los preceptos sin los consejos, y despues con ellos; como no es necesario que un individuo sea asno ántes de ser hombre, ó que viva en matrimonio ántes de ser vírgen. Así mismo no es preciso que uno guarde los preceptos en el siglo, ántes de que entre en religion; sobre todo porque la vida del siglo no dispone á la perfeccion religiosa, sino que más bien la impide.

ARTÍCULO II.— Deben (1) algunos obligarse por voto á entrar en religion?

1.º Parece que no deben obligarse algunos por voto á entrar en religion: porque por la profesion se liga alguno con el voto de religion. Pero ántes de la profesion se concede un año de prueba segun la regla de San Benito (cap. 58) y segun el estatuto de Inocencio III (cap. *Nullus*, De regularib. et trans.), que tambien prohibió obligarse ántes de completarse el año de noviciado, por la profesion religiosa. Luego parece que mucho ménos estando todavia en el siglo deban obligarse por voto á entrar en religion.

2.º San Gregorio (Registr. l. 11, epist. 15) dice (Decret. dist. 45, cap. De judæis) que « los judíos deben ser aconsejados, para que se conviertan, no por » la fuerza, sino por su libre voluntad ». Pero es de necesidad cumplir lo que se ha prometido por voto. Luego no deben algunos obligarse por voto al ingreso en religion.

(1) En el propio sentido espuesto en la nota 1 de la página 157.

3.º Nadie debe dar á otro ocasion de ruina, por lo cual se dice (Exod. 21, 33), *si alguno abriese una cisterna..., y cayere en ella buey ó asno, pagará el dueño de la cisterna el precio de las bestias*; y, por haberse obligado algunos por voto á entrar en religion, caen frecuentemente en la desesperacion y en diversos pecados. Luego parece que no deben algunos obligarse por voto á entrar en religion.

Por el contrario, se dice (Ps. 75, 12), *haced votos y cumplidlos al Señor Dios vuestro*; sobre lo cual dice la Glosa (ord. Aug.) que « hay votos que son propios de cada uno, como la castidad, la virginidad y otros ». A hacer estos votos nos invita la Sagrada Escritura, y esta no invita sino á lo que es mejor. Luego es mejor que alguno se obligue por voto á entrar en religion.

Conclusion. *Es de suyo laudable y conveniente obligarse por voto á entrar en religion.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 88, d. 6) al tratarse del voto, una misma obra hecha por voto es más laudable que si se hace sin él; ya porque el prometer por voto es acto de religion, que tiene cierta excelencia entre las virtudes; ya porque por el voto se afirma la voluntad del hombre para hacer el bien: y, así como el pecado es más grave, procediendo de la voluntad obstinada en lo malo, así la obra buena es más laudable, por proceder de una voluntad afirmada en el bien por medio del voto. Y por esto *obligarse por voto al ingreso en religion es en sí laudable.*

Al argumento 1.º dirémos, que hay dos clases de voto de religion: uno solemne, que hace al hombre monje ó hermano de otra religion, y se llama profesion, y á tal voto debe preceder un año de prueba (1), como dice la objecion; y otro es el voto simple, por el que uno no se hace monje ó religioso, sino que solo se está obligado á entrar en religion, y á tal voto no es necesario que preceda un año de prueba.

(1) Estaba prohibida, pero se tenía por válida, la profesion hecha ante el legítimo superior regular por sí ó por delegado ántes del año completo de noviciado; hoy empero por disposicion del Concilio de Trento (ses. 25, c. 15) está declarada nula y no induce obligacion alguna.

(2) Error condenado por Inocencio III y Bonifacio y por los concilios arelatense, de Constanza y Tridentino es el de que

Al 2.º que aquella autoridad de San Gregorio se entiende de la violencia absoluta; mas la necesidad, que resulta de la obligacion del voto, no es absoluta, sino necesidad del fin, puesto que despues de hecho el voto no se puede alcanzar el fin de la salud, sino cumpliéndolo; y tal necesidad no debe evitarse; pues, como dice San Agustin (epist. ad Paulin. 127 ó 45), « es una feliz necesidad » la que obliga á lo mejor.

Al 3.º que hacer voto de ingresar en religion es cierta confirmacion de la voluntad en lo que es mejor; y por eso en cuanto tiene de sí, no da ocasion al hombre de ruina, sino más bien le aparta de ella. Mas el que alguno por ser transgresor del voto se haga peor, esto no derogará la bondad del voto; como no destruye la bondad del bautismo el que algunos pequen más gravemente despues de haberlo recibido.

ARTÍCULO III. — *¿El que se obligó por voto á ingresar en religion está obligado á entrar en ella? (2)*

1.º Parece que el que se ha obligado por voto al ingreso en religion no está obligado á entrar en ella; porque se dice (Decr. 17, q. 2, cap. 1): « el presbítero » Gonsaldo, atacado de una enfermedad » y lleno de sufrimientos, prometió hacerse » se monje; y sin embargo no entró en » un monasterio ni se presentó al abad, » ni escribió la promesa, sino que puso su » beneficio en manos de un abogado, y, » despues que curó, se negó á hacerse » monje»; y luego se añade: « juzgamos » y mandamos por nuestra autoridad » apostólica que el referido presbítero » recobre su beneficio y sus facultades » (*altaria*) y las retenga pacíficamente»; lo cual no sucedería, si estuviera obligado á entrar en religion. Luego parece que no está obligado alguno á cumplir el voto, por el que se obligó al ingreso en religion.

2.º Nadie está obligado á hacer lo que

« los monjes son libres en salir de sus monasterios y casarse, si quieren », segun Lutero; como asimismo decir con Wiclef que « los que ingresan en religion se hacen inhábiles para llegar al reino de los cielos, sino apostatan de ella ». La doctrina de este artículo es una palmaria confutacion de tales herejías.

no está en su poder ; y el que alguno entre en religion no está en su poder, sino que se requiere para esto el asentimiento de aquellos, á quienes debe pasar. Luego parece que no está obligado alguno á cumplir el voto, por el que se obligó á entrar en religion.

3.º No se puede derogar un voto más útil por otro que lo es ménos. Pero por el cumplimiento del voto de religion puede impedirse el cumplir el voto de la Cruz en socorro de la tierra Santa, lo cual parece ser más útil, puesto que por este voto consigue el hombre el perdon de los pecados. Luego parece que el voto, por el que uno se obligó á entrar en religion, no debe ser cumplido por necesidad.

Por el contrario, dicese (Eccl. 5, 3), *hicite algun voto á Dios, no tardes en cumplirlo, porque le desagrada la promesa infiel y necia* ; y sobre aquello (Ps. 75), *haced votos y cumplidlos al Señor Dios vuestro*, dice la Glosa (interl. cap. *Licet*, De voto et voti redempt.): « la voluntad es libre de hacer un voto, pero despues de hecho se hace necesario » cumplirlo ».

Conclusion. *El que hace voto de entrar en religion está obligado á cumplirlo segun el alcance de su intencion al emitirlo.*

Responderémos, que como se ha dicho (C. 88, a. 1) al hablar del voto, el voto es la promesa hecha á Dios de cosas, que pertenecen á él. Pero, como dice San Gregorio en su carta á Bonifacio (1) (Innocent. 1, epist. 2 ad Victricium, can. 13, tom. 2 Concil. ; y Zacarías papa epist. 7, ad Pipin. c. 21, tom. 6 : Vid. c. *Viduas*, 2, 27, q. 1), « si entre hombres » de buena fe por ninguna razon se disuelven los contratos ; cuánto más no » podrá anularse la promesa que se hace » á Dios, sin merecer un castigo ? » Por tanto el hombre está obligado por necesidad á cumplir lo que ofreció, siempre que sea alguna cosa perteneciente á Dios. Pero es evidente que el ingreso en religion pertenece principalmente á Dios, porque por esto se entrega el hombre

totalmente al servicio divino, como se ve segun lo dicho (C. 186, a. 1). Por consiguiente es preciso admitir que *el que se obliga á entrar en religion está obligado á hacerlo segun su intencion de obligarse por el voto* : es decir que, si tuvo intencion de obligarse absolutamente, está obligado á entrar lo ántes posible, cesando todo impedimento légitimo ; pero, si se obligó para un tiempo determinado ó bajo cierta condicion, está obligado á entrar en religion, llegado el tiempo ó existiendo la condicion.

Al argumento 1.º dirémos, que aquel presbítero no había hecho un voto solemne, sino simple ; por consiguiente no era un monje efectivo, para que se le debiera obligar por derecho á permanecer en un monasterio y separarle de su iglesia. Sin embargo en el foro de la conciencia debería habersele aconsejado que, abandonándolo todo, entrase en la religion. Por esta razon (extrav. De voto et voti redemptione, c. *Per tuas*) se aconseja al obispo de Gracianópolis, que había sido elevado al Episcopado despues de haber hecho voto de religion y sin haberlo cumplido, « á que, si deseaba sanar su conciencia, resignase la direccion de su » Iglesia y cumpliera al Altísimo sus » votos ».

Al 2.º que, como se ha dicho (C. 88, a. 3, al 2.º) al tratar del voto, el que se obligó por voto á entrar en una religion determinada, está obligado á hacer cuanto pueda, para ser admitido en aquella religion ; y, si tuvo intencion de obligarse simplemente á entrar en religion, no siendo admitido en una, está obligado á ir á otra ; pero, si tuvo la intencion especial de obligarse solamente á una, no está obligado sino segun el modo de su obligacion.

Al 3.º, que el voto de religion, siendo perpétuo, es mayor que el voto de peregrinacion á la Tierra Santa, que es temporal ; y, como dice Alejandro III (y consta Extrav. De voto et voti redempt. c. *Scripturæ*), « no se considera en manera alguna como reo de infraccion del » voto el que cambia un obsequio temporal por una perpétua observancia religiosa ». Sin embargo puede decirse con razon que tambien por el ingreso en la religion consigue alguno el perdon de

(1) Consta por Inocencio I (epist. 2 ad Victricium, can. 13, tom. 2 Concil.) y del papa Zacarías (epist. 7 ad Pipin. c. 21, tom. 6, cap. *Viduas*, 2, 27, q. 1).

todos sus pecados (1): porque, si el hombre haciendo algunas limosnas puede satisfacer inmediatamente por sus pecados, segun aquello (Dan. 4, 24), *redime tus pecados con limosnas*; con mucha más razon basta para satisfacer todos los pecados el que alguno se entregue totalmente al servicio de Dios por la entrada en religion, la cual escede á todo género de satisfaccion, inclusa la de pública penitencia, como se ve (Decret. 33, q. 1, c. *Admonere*); como tambien el holocausto escede al sacrificio, segun dice San Gregorio (super Ezech. hom. 20). Por esta razon se lee en las vidas de los Padres (lib. 6, libello 1, núm. 9) que la misma gracia consiguen los que entran en la religion que los bautizados: y, aunque por esto no fuesen absueltos de todo el resto de la pena, sin embargo la entrada en religion es más útil que la peregrinacion á Tierra Santa, la que en cuanto á la promocion al bien aventaja á la absolucion de la pena.

ARTÍCULO IV. — ¿El que hace voto de entrar en religion está obligado á permanecer perpétuamente en ella?

1.º Parece que el que hace voto de entrar en religion está obligado á permanecer perpétuamente en ella: porque es mejor no entrar en religion que salir despues de haber entrado, segun aquello (II Petr. 2, 21), *mejor les era no conocer la verdad que despues de conocida volver atras*, y (Luc. 9, 62) se dice, *nadie, que pone la mano en el arado y vuelve la vista atras, es apto para el reino de Dios*; y el que se obligó por voto á entrar en religion está obligado á entrar, como se ha dicho (a. 3). Luego tambien está obligado á permanecer perpétuamente.

2.º Cada cual debe evitar aquello, de que se sigue escándalo y se da mal ejemplo á otros; y el que alguno, despues de haber entrado en religion, se salga de ella y vuelva al mundo da mal ejemplo y produce escándalo á otros, los cuales se

retráen de entrar y son escitados á salir. Luego parece que aquel que entra en religion, para cumplir el voto que ya hiciera, está obligado á permanecer en ella perpétuamente.

3.º El voto de religion se reputa como voto perpétuo; y por lo tanto es preferido á los votos temporales, como se ha dicho (a. 3, al 3.º; y C. 88, a. 12, al 1.º). Mas esto no sería así, si alguno despues de emitido voto de religion entrase con propósito de salir. Luego parece que el que promete por voto entrar en religion está obligado á permanecer tambien perpétuamente en ella.

Por el contrario: el voto de profesion, por cuanto obliga al hombre á permanecer perpétuamente en la religion, preexige un año de prueba, que no se preexige para el voto simple, por el cual alguno se obliga á entrar en religion. Luego parece que el que promete por voto entrar en religion no está obligado por esta causa á permanecer allí perpétuamente.

Conclusion. *La obligacion de permanecer perpétuamente en la religion, á cuyo ingreso se obligara uno por voto, debe entenderse segun la intencion del vovente.*

Responderémos, que la obligacion del voto procede de la voluntad; porque « el voto es acto de la voluntad », como dice San Agustin (implic. sup. Ps. 75, y tambien cap. *Licet*, De voto et voti redempt.). *La obligacion pues del voto se estiende tanto quanto la voluntad é intencion del vovente*: y por lo tanto, si este tiene la intencion de obligarse no solamente al ingreso en la religion, sino tambien á permanecer perpétuamente, está obligado á ello; pero, si solo tiene intencion de obligarse á entrar en religion, para hacer un ensayo, con la libertad de permanecer ó no, es evidente que no está obligado á permanecer (2); y, si al hacer el voto pensó simplemente entrar en religion; prescindiendo de la libertad de salir ó permanecer perpétuamente, parece estar obligado á la entrada en religion segun el derecho comun, que es que se conceda

(1) Esto no debe entenderse literalmente sino previa la confesion sacramental, único medio de obtener la remision de los pecados mortales despues del bautismo; ó bien, como dice Silvio, refiriéndolo á la indulgencia plenaria concedida por Paulo V en 23 de Mayo de 1605 en su bula *Romanus Pontifex*, conforme á la doctrina del Santo Doctor así bien interpretada, á los que toman el hábito religioso ó profesan válidamente

despues del año completo de probacion.

(2) Mas no cumpliría su voto, que se supone hecho con la sinceridad de probar si le conviene ó no profesar y continuar siempre en ella, saliendo inmediatamente despues de su ingreso, como oportunamente advierte Silvio; porque con semejante satisfaccion material defraudaría en realidad su primera formal intencion.

un año de prueba al que ingresa. Luego no está obligado á permanecer en ella perpétuamente (1).

Al argumento 1.º dirémos, que es mejor entrar en religion con ánimo de probar que no entrar del todo, porque por esto se dispone á permanecer perpétuamente. Mas no se entiende que alguno retroceda ó mire á atras, sino cuando omite aquello á que se obligó: de otra manera el que hace una buena obra durante algun tiempo, si no la hace siempre, sería inepto para el reino de Dios, lo cual consta ser falso.

Al 2.º que el que entra en religion, si se sale, principalmente cuando lo hace por alguna causa razonable, no produce escándalo ni da mal ejemplo: y, si otro se escandaliza, el escándalo será pasivo de su parte; mas no será activo de parte del que se sale, porque hizo lo que era lícito hacer y le era conveniente por una causa razonable, como enfermedad, debilidad ú otras semejantes.

Al 3.º que el que entra para salirse inmediatamente, no parece cumplir su voto, porque él mismo no tuvo tal intencion al hacer el voto; y por lo tanto está obligado á mudar de propósito, para querer al ménos experimentar si le es conveniente permanecer en la religion: mas no está obligado á permanecer perpétuamente.

ARTÍCULO V.—Los niños deben (2) ser recibidos en religion? (3)

1.º Parece que los niños no deben ser recibidos en un órden religioso: porque se dice (Extrav. De regularibus et trans-eunt. ad relig.), «nadie reciba la tonsura, sino en edad legítima y por propia voluntad». Mas los niños no parecen tener legítima edad y espontánea voluntad, puesto que no tienen el uso de perfecta razon. Luego parece que no deben ser recibidos en religion.

2.º El estado religioso parece ser es-

tado de penitencia, pues la palabra *religio* viene de *religando* (volver á atar) ó de *religendo* (elegir de nuevo), como dice San Agustín (De civ. Dei, l. 10, c. 4; y lib. De vera relig.). Pero no conviene á los niños la penitencia. Luego parece que no deben entrar en religion.

3.º Así como alguno se obliga por el juramento, así por el voto; y los niños ántes de los catorce años no deben obligarse por juramento, como consta (Decret. 22, q. 5, cap. *Pueri* y cap. *Honestum*). Luego parece que tampoco deben obligarse por voto.

4.º Parece ilícito obligar á alguno por tal obligacion, que podría ser anulada justamente; y, si algunos impúberes se obligan á la religion, pueden ser impedidos por sus padres ó tutores, pues se dice (Decret. 20, q. 2, c. 2) que, «si una niña ántes de los doce años de edad tomare por su propia voluntad el sagrado velo, pueden inmediatamente anular este hecho sus padres ó tutores, si quisieren». Luego es ilícito recibir ú obligar á la religion á los niños, sobre todo ántes de la edad de la pubertad.

Por el contrario, dice el Señor (Matth. 19, 14), *dejad á los niños y no los estorbéis de venir á mí*; esponiendo lo cual Orígenes dice (sup. Matth. tract. 7) que «los discípulos de Jesús ántes de conocer la razon de la justicia reprenden á los que ofrecen á Cristo los niños y pequeñuelos; pero el Señor les exhorta á que condesciendan con las utilidades de los niños: debemos por consiguiente fijar nuestra atencion en no menospreciar como grandes por el concepto de mayor saber á los pequeños de la Iglesia, prohibiendo á los niños venir á Jesús».

Conclusion. *Todo voto de un impúber sin pleno uso de razon [1] es ineficaz para obligar; mas con él [2] es válido pero revocable por los padres durante la patria potestad: el del púber [3] no es ya así revocable, ni válido ante Dios [4]*

(1) Cayetano interpreta sábiamente esta opinion del Doctor angélico con la excepcion del caso, en que la esperiencia de buena fe le indique manifestamente su deber de la perpétua permanencia.

(2) Con arreglo á lo dicho en la nota 1, pág. 157.

(3) Si bien por disposicion del Concilio de Trento (ses. 25, c. 15) es nula la profesion hecha ántes de cumplir los 16 años ó sin previa probacion por un año completo al ménos desde la recepcion del hábito en cualesquiera religiones de uno ú otro

sexo; ningun inconveniente hay sin embargo, siendo por el contrario plausible y recomendado, en que se admitan á la vida conventual comun áun con imposicion y uso del hábito respectivo los niños y niñas en perfecto uso de razon y discrecion, especialmente á los 14 años ya cumplidos, cual es en efecto la práctica constante, bastante comun particularmente respecto de los educandos y educandas, que espontáneamente lo pretenden á veces con decidida insistencia y notoria vocacion.

hecho sin uso de razon; pero áun con este [5] es nula la profesion hecha ántes de la pubertad. Pueden no obstante [6] ser admitidos á la vida comun en religion los niños impúberes con el consentimiento de sus padres.

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2, al 1.º) el voto de religion es de dos clases: uno simple, que consiste en sola la promesa hecha á Dios, que procede de la deliberacion interior de la mente; y este voto toma su eficacia del derecho divino, pudiendo no obstante ser impedido de dos modos: 1.º por falta de deliberacion, como se ve en los furiosos, cuyos votos no son obligatorios, segun consta (Extrav. De regular. et transeunt. ad relig. cap. *Sicut tenor*); é igual razon milita respecto de los niños, que aún no tienen el debido uso de razon, por el que sean capaces de dolo; cuyo uso se desarrolla por lo comun en los niños hácia los catorce años, y en las niñas á los doce, que se llaman años de la pubertad; anticipándose empero en algunos y retardándose en otros, segun la diversa disposicion de la naturaleza; 2.º se impide la eficacia del voto simple, si alguno promete á Dios lo que no está en su propio poder, v. gr., si el siervo áun teniendo uso de razon hace voto de entrar en religion ó se ordena ignorándolo su dueño; pues este puede revocarlo, segun consta (Decret. dist. 54, cap. *Si servus*). Y, puesto que los niños ó niñas, ántes de llegar á la pubertad, están naturalmente bajo la patria potestad en cuanto á la disposicion de su vida; podría el padre revocar su voto ó aceptarlo, si le pluguiese, como espresamente se dice de la mujer (Num. 30).

Así pues, si el niño ántes de la edad de la pubertad emite un voto simple, sin tener aún el uso pleno de su razon, no queda obligado por el voto: pero, si tiene el uso de la razon ántes de la pubertad, lo queda, en cuanto es en sí, por su voto; pudiendo sin embargo la obligacion ser anulada por la autoridad del padre, en cuya potestad existe todavía; puesto que la ordenacion de la ley, por la cual uno está bajo el poder de otro, se refiere á lo

que sucede las más de las veces. Pero, si pasa de la edad de la pubertad, no puede ser anulada por la autoridad de los padres; y, si no tuviese el pleno uso de la razon, no quedaria obligado para con Dios. 2.º Otro es el voto solemne (1), que hace monje ó religioso, el cual depende de las disposiciones de la Iglesia por la solemnidad que le es aneja: y, puesto que la Iglesia tiene en cuenta lo que sucede en el mayor número de casos, la profesion hecha ántes del tiempo de la pubertad, por más que uno tenga el pleno uso de la razon, ó sea capaz de dolo, no tiene su efecto para hacer que el que profesa sea ya religioso. Y sin embargo, aunque ántes de los años de la pubertad no pueden profesar, pueden no obstante con la voluntad de sus padres ser recibidos en la religion, para ser en ella nutridos; como se lee de San Juan Bautista (Luc. 180), que el niño crecía y era fortificado en espíritu y estaba en los desiertos. Por lo cual, como refiere San Gregorio (Dialog. l. 2, c. 3), los romanos ilustres comenzaron á entregar á San Benito sus hijos, para que los criase para Dios omnipotente, lo que es muy conveniente segun estas palabras (Thren. 3, 27), *bueno es para el hombre el haber llevado el yugo desde su mocedad*; por lo que tambien por costumbre comun son dedicados los niños á aquellos oficios ó artes, en que se han de ocupar durante su vida.

Al argumento 1.º dirémos, que la edad legítima, para que alguno sea tonsurado y haga voto solemne de religion, es el tiempo de la pubertad (2), en el que el hombre puede usar de su espontánea voluntad; pero ántes de ella puede ser legítima la edad y ser tonsurado para educarse en religion.

Al 2.º que el estado de religion se ordena principalmente á conseguir la perfeccion, segun se ha demostrado (C. 186), a. 1, al 4.º); y en este concepto conviene á los niños, que son fáciles de dirigir. Dícese como consecuencia que es un estado de penitencia, en cuanto por la observancia de la religion se quitan las ocasiones de pecar, como se ha espuesto (C. 187, a. 6).

(1) Entiéndase de la solemnidad estrínseca, que en efecto está al arbitrio de la Iglesia, pues respecto de la intrínseca debe tenerse presente lo espuesto y anotado en la C. 88, art. 11,

de esta misma Parte (tom. 3.º pág. 558).

(2) V. en el t. 3.º la nota 1 de su pág. 556.

Al 3.º que, así como no son obligados los niños á jurar segun el Cánón (1), así tampoco lo son á hacer voto. Pero, si se han comprometido á hacer algo por voto ó juramento, están obligados ante Dios, si tienen uso de razon; mas no para con la Iglesia ántes de los catorce años.

Al 4.º que (Num. 30) no es vituperada la mujer constituida en la edad pupilar, si hace voto sin el consentimiento de sus padres, que puede sin embargo ser anulado por ellos; por lo cual consta que no peca haciendo voto, pero se entiende que se obliga por voto cuanto es de su parte sin perjuicio de la autoridad paterna.

ARTÍCULO VI. — *¿Debe alguno retraerse de entrar en religion por consideracion á sus padres? (2)*

1.º Parece que algunos deben retraerse de entrar en religion y atender á sus padres: porque no es lícito omitir lo que es de necesidad, para hacer lo que es libre á la voluntad; y el atender á los padres es de necesidad de precepto, espreso en cuanto á honrarlos (Exod. 20), por cuya razon dice á su vez el Apóstol (1 Tim. 5, 4), *si alguna viuda tuviese hijos ó nietos, aprenda primero á gobernar su casa y á corresponder á sus padres*. Y, como el entrar en religion es cosa enteramente libre para la voluntad, parece por consiguiente que nadie debe omitir los deberes hácia sus padres por entrar en religion.

2.º Mayor aparece ser la sujecion del hijo al padre que la del siervo al Señor; pues la filiacion es natural, miéntras que la servidumbre proviene de la maldicion del pecado, como consta (Gen. 9). Pero el siervo no puede omitir los deberes para con su Señor, con el fin de entrar en religion ó recibir orden sagrado, segun consta (Decret. dist. 54, c. *Si servus*). Luego mucho ménos puede el hijo omitir sus deberes para con sus padres, para entrar en religion.

3.º Por mayor deuda está obligado alguno para con sus padres que para aque-

llos á quienes debe dinero; y los que deben dinero á algunos no pueden entrar en religion, porque dice San Gregorio (Regist. l. 7, indict. 1, epist. 11, Decr. dist. 53, c. *Legem*) que « los que están » obligados por razones públicas, cuando » piden (*entrar*) en un monasterio, de » ningun modo deben ser recibidos, si » ántes no quedasen libres de los negocios públicos ». Luego parece que mucho ménos pueden entrar los hijos en religion, prescindiendo de los deberes filiales.

Por el contrario, dícese (Matth. 4, 22) que *Santiago y San Juan, dejando las redes y á su padre, siguieron al Señor*; lo cual, como dice San Hilario (can. 3, in Matth.), « nos enseña á seguir á » Cristo, sin dejarnos retener por los cuidados de la vida secular y por los compromisos de la casa paterna ».

Conclusion. *Así como es ilícito al padre [1] entrar en religion con absoluto abandono de sus hijos, lo es tambien al hijo [2] en absoluta necesidad de él por parte de sus padres; fuera de la cual [3] puede ingresar en religion sin su permiso y áun contra su mandato.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 101, a. 2, al 2.º) tratando de la piedad, los padres tienen como tales carácter de principio; y por tanto les incumbe naturalmente cuidar de sus hijos. Por esta razon *no es permitido á quien tiene hijos entrar en religion, omitiendo enteramente el cuidado de ellos*, esto es, sin proveer de qué manera podrán ser educados; porque se dice (1 Tim. 5, 8) que, *si alguno no tiene cuidado de los suyos, negó la fe y es peor que un infiel*. Mas *per accidens* conviene á los padres el ser ayudados por sus hijos, en cuanto se encuentran en alguna necesidad: por lo tanto debe decirse que, *estando los padres en necesidad tal que no puedan ser fácilmente socorridos de otro modo que por sus hijos, no es lícito á estos entrar en la religion, olvidando los deberes para con sus padres* (3). Pero, si no se hallan en tal necesidad que les sea muy preciso el servicio de sus hijos, *pueden*, omitido el cuidado para con sus padres, *entrar en*

(1) Citado en el arg. 3.º y que es del concilio de Líberí ó del hibernense (ó irlandés) segun Bucardo.

(2) Véase la C. 101, a. 4.

(3) Así lo tiene declarado espresamente (can. *Si qui Atii*, dub. 80) el concilio de Gangre en Paflagonia.

religion hasta contra su precepto, puesto que despues de los años de la pubertad todo hombre libre lo es en lo concierne á la determinacion de su estado, sobre todo en lo perteneciente al servicio divino, y *más debe obedecerse al Padre de los espíritus, para que vivamos* (1), que á los padres carnales, como dice el Apóstol (Hebr. 12, 9). Así el Señor, segun se lee (Matth. 8; y Luc. 9), reprehende al discípulo, que no quería seguirle inmediatamente, por tener que enterrar á su padre; porque había otros, que podían cumplir este deber, como dice el Crisóstomo (hom. 28, in Matth.).

Al argumento 1.º dirémos, que el precepto de honrar á los padres no solo se estiende á los socorros corporales, sino tambien á los espirituales y á tributarles el respeto (*debido*); y así áun los que viven en religion pueden cumplir este precepto de honrar á los padres, orando por ellos y tributándoles respeto y socorro, cual cumple á los religiosos; puesto que tambien los que viven en el siglo honran de diverso modo á sus padres segun su condicion.

Al 2.º que, habiendo sido establecida la servidumbre en castigo del pecado, pierde el hombre por ella aquellas cosas que en otro caso le competierían, es decir, que no puede disponer libremente de su persona; pues el siervo, cuanto es, pertenece al Señor: mas el hijo no sufre detrimento alguno, por estar sujeto al padre, hasta el punto de que no pueda disponer libremente de su persona, entregándose al servicio de Dios, en lo que se cifra el mayor bien del hombre.

Al 3.º que el que está obligado á algo cierto no puede lícitamente dejarlo, pudiendo (*cumplirlo*). Así pues, si uno está obligado á dar cuenta á otro (2) ó debe cierta suma, no puede lícitamente faltar á esto, para entrar en religion; pero, si debe alguna cantidad y no tiene con qué pagarla, está obligado á hacer lo que pueda, es decir, á ceder sus bienes al acreedor. Segun el derecho civil (lib. *Ob æs c. De actionib. et obligation.*,

in Syntagmate Juris, l. 14, c. 3, número 12) (3) la persona de un hombre libre no queda obligada por causa del dinero, sino la cosa, puesto que la persona del hombre libre escede á todo precio del dinero. Puede por consiguiente, cedido lo que posee, entrar lícitamente en religion, sin estar obligado á permanecer en el siglo, para procurarse con qué pagar sus deudas. El hijo empero no está obligado á su padre por deuda alguna especial, sino en el caso de necesidad, como se ha dicho.

ARTÍCULO VII. — Los curas párrocos pueden lícitamente entrar en religion?

1.º Parece que los presbíteros, que tienen cura de almas, no pueden lícitamente entrar en religion: porque dice San Gregorio (Pastor. p. 3, c. 1, admonit. 5) que « el que acepta la cura de » almas recibe una terrible advertencia » en lo que se dice, *hijo mio, si salieres fador por tu amigo, ligaste tu mano con un extraño*; y añade, « porque el prometer por un amigo es recibir el alma » ajena con peligro de su propio bien » estar (4) ». Pero el que se obliga al hombre por algun débito no puede entrar en religion, á ménos que pague lo que debe, si puede. Luego, pudiendo el sacerdote tener la cura de almas, á la que se obligó con peligro de la suya; parece que no le es permitido entrar en religion, dejando este cargo.

2.º Lo que es lícito á uno lo es por igual razon á todos los de su condicion; y, si todos los presbíteros, que tienen la cura de almas, entrasen en religion, quedarían los pueblos sin el cuidado de sus pastores, lo cual sería inconveniente. Luego parece que los curas párrocos no pueden lícitamente entrar en religion.

3.º Entre los actos, á que se ordenan las religiones, los principales son aquellos, por los cuales alguno transmite á otros las cosas que ha contemplado. Ahora bien: estos actos competen á los presbíteros curados y á los arcedianos, á

(1) La Vulgata dice en forma interrogativa: *¿no obedeceremos mucho más al Padre de los espíritus, y viviremos?*

(2) Está prohibido por Sisto V y Clemente VIII admitir en religion á los que tienen deudas, sin satisfacerlas ántes de su ingreso.

(3) Del código de Justiniano. Léase á este propósito el ca-

pítulo 4.º del l. IV de los Reyes.

(4) *Conversationis* segun Nicolai, fundado en el texto del mismo S. Gregorio y en el manuscrito de la *Suma*; y no *conversationis*, cual se lee en la moderna edición de Dionax y alguna otra.

quienes compete por su cargo predicar y oír las confesiones. Luego parece que no es permitido al cura párroco ó al arcediano pasar á una religion.

Por el contrario, el derecho dice (Decret. 19, q. 2, cap. *Due sunt leges*): « si » alguno de los clérigos retiene en su » iglesia la feligresía con dependencia del » obispo y vive secularmente, é inspirado » por el Espíritu Santo quiere procurar » su salvacion en un monasterio ó en una » congregacion (*canonia*) (1) regular; » aunque su obispo se oponga, entre li- » bremente por autoridad nuestra ».

Conclusion. *Los párrocos y arcedianos ó arciprestes pueden licitamente entrar en religion sin especial autorizacion del Papa.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 3, al 3.º; y C. 88, c. 12, al 1.º) la obligacion del voto perpétuo es preferida á toda otra obligacion; y el obligarse con voto perpétuo y solemne, para dedicarse solo al obsequio de Dios, compete propiamente á los obispos y religiosos: mas los presbíteros curados y los arcedianos no se obligan por voto perpétuo y solemne á conservar la cura de almas, como se obligan á ello los obispos; por lo cual estos no pueden abandonar su cargo en cualquiera ocasion sin la autorizacion del romano Pontífice, como consta (Extr. De reg. et. transeuntibus ad relig. c. *Licet*), al paso que *los arcedianos y presbíteros con cura de almas pueden libremente renunciar* ante el obispo la cura á ellos encomendada *sin licencia especial del Papa*, único que puede dispensar en los votos perpétuos. Luego *es evidentemente lícito á los arcedianos y presbíteros curados pasar á la religion.*

Al argumento 1.º dirémos, que los curas párrocos y los arcedianos se obligaron á tener el cuidado de sus súbditos, mientras conservan el archidiaconado ó la parroquia; mas no se obligaron á conservar estos cargos perpétuamente.

Al 2.º que, como dice San Jerónimo (contr. Vigil. c. 6, *Multa in orbe*), « por » más que tu lengua de víbora les muerda » cruelísima, á los religiosos, de quienes

» argumentas y dices; si todos entran en » el claustro, y viven en la soledad, » ¿quién celebrará en las Iglesias? quién » atraerá á los hombres del siglo? quién » podrá exhortar á los pecadores á las » virtudes? Porque de ese modo, si todos » son tan necios como tú, quién podrá ser » el sabio? No se deberá aprobar áun la » virginidad; pues, si todas permanecen » vírgenes y ninguna se casa, el género » humano perecerá. Rara es la virtud, y » no es apetecida de los más ». Es pues evidente que este temor es insensato, como si uno temiera sacar agua por no agotar el rio (2).

ARTÍCULO VIII.— Es lícito pasar de una religion á otra?

1.º Parece que no es permitido pasar de una religion á otra áun más estrecha: porque dice el Apóstol (Hebr. 10, 25), *no abandonando nuestra congregacion, como es costumbre de algunos*; y la Glosa (interl.) (3) « esto es, los que ceden por » temor de la persecucion, ó se apartan » por propia presuncion de los pecadores » ó imperfectos, para parecer justos ». Mas esto parecen hacer los que pasan de una religion á otra más perfecta. Luego esto parece ser ilícito.

2.º La perfeccion de los monjes es más austera que la de los canónigos regulares, segun consta (Extra De statu. monach. y can. reg. c. *Quod Dei timorem*): no siendo pues lícito á alguno pasar del estado de los canónigos regulares al estado de los monjes, porque se dice (Decret. 19, q. 3, c. 2) (4), « mandamos y prohibi- » mos en general que ningun canónigo » profeso regular se haga monje, á ménos » que (lo que Dios no permita) cayere » públicamente »; parece que á nadie es lícito pasar de una religion á otra mayor.

3.º Por tanto tiempo está alguno obligado á cumplir lo que prometió por voto, por cuanto puede cumplirlo lícitamente: como si alguno hizo voto de guardar continencia, áun despues de haber contraído

(1) No canonica.

(2) Solo en la edicion de Pádua se halla la solucion del 3.º en estos términos, *Ad teritum patet solutio ex dictis*; en las demas y en los códices manuscritos se omite completamente.

(3) Moderna ó impresa, y en la antigua manuscrita colateral, qua se atribuye á S. Ambrosio, siendo en realidad de Pedro Lombardo.

(4) Del Papa Urbano II.

matrimonio por palabras de presente, está obligado á cumplirlo ántes de la cópula carnal, porque esto puede hacerlo entrando en religion. Si pues uno puede lícitamente pasar de una religion á otra, estará obligado á hacerlo, si lo hubiese prometido con voto estando en el siglo; lo cual parece ser inconveniente, pues de esto podría resultar la mayor parte de las veces grande escándalo. Luego ningun religioso puede pasar de una religion á otra más estrecha.

Por el contrario, dicese (Decret. 20, q. 4, c. 1) (1): « las vírgenes sagradas, » si en interes de su alma y por tener una » vida más severa han resuelto pasar á » otro monasterio, decididas á permane- » cer en él, el Santo Concilio lo permite; y lo propio parece aplicable á cualesquiera religiosos. Luego puede alguno pasar lícitamente de una religion á otra.

Conclusion. *No es plausible en general [1] el tránsito de una á otra religion sin grave necesidad ó utilidad; mas [2] puede serlo para algunos por la triple razon de celo de mayor perfeccion, inobservancia ó decadencia regular en la propia ó complexión débil ó enfermiza y con la debida autorizacion.*

Responderémos, que *no es loable pasar de una religion á otra, á no ser por grande necesidad ó utilidad; ya porque de esto se escandalizan la mayor parte de las veces los antiguos compañeros, ya tambien porque más fácilmente aprovecha uno en la órden en que ya vive que en otra desconocida, en igualdad de circunstancias.* Por lo cual en las conferencias de los Padres (collat. 14, c. 5) dice el Abad Nestéros (2): « á cada cual es » útil segun su propósito adoptado que » con sumo empeño y diligencia se apre- » sure por llegar á la perfeccion de la » obra emprendida, sin separarse jamas » de la profesion que una vez abrazára; » y despues añade (c. 6) dando la razon,

« porque es imposible que un solo y mismo » hombre haga brillar en sí mismo y á la » vez todas las virtudes; pues, si uno » quisiere cultivarlas todas, recaería ne- » cesariamente en el estremo de que, al » seguirlas todas, no conseguiría alguna » en su integridad; » porque las diversas religiones tienen cierta preeminencia segun las diversas obras de virtudes. *Puede sin embargo pasar alguno laudablemente de una religion á otra por tres causas: 1.º por el celo de más perfecta religion, y esta preeminencia, como se ha dicho (C. 188, a. 6), no se considera únicamente segun la austeridad (3) sino principalmente segun el objeto á que se ordena la religion, y secundariamente segun la discrecion de las observancias proporcionadas al debido fin; 2.º á causa de la decadencia de su órden de la debida perfeccion, v. g. si en una religion más severa los religiosos comienzan á vivir de un modo ménos observante, se pasa laudablemente á otra religion, áun (4) menor, pero donde hay más observancia (5); por lo que en las conferencias de los Padres (collat. 19, c. 3, 5 y 6) el abad Juan dice de sí mismo que « de la vida solitaria, en la » que había profesado, pasó á otra ménos » severa, esto es, de los que viven en » sociedad, porque la vida eremítica había comenzado á declinar y relajarse en » su observancia; » 3.º por enfermedad ó debilidad, por la que á veces no puede alguno observar los estatutos de una religion más rígida, y sí los de otra más expansiva. Mas en estos tres casos puede haber diferencia: porque en el 1.º se debe por humildad pedir licencia, la que sin embargo no puede negársele, con tal que conste que aquella religion es más severa; y, si se duda de esto con probabilidad, debe consultarse el juicio superior, como consta (Extra De regularib. et transeunt. ad relig. cap. Licet), é igualmente se requiere el juicio del superior en el 2.º caso;*

(1) Citase y lo confirma asimismo Ivo ó Ivon (part. 7, c. 42) como del concilio Triburiense (cap. 25) celebrado en 895 bajo el pontificado de Formoso, en cuyo testo sin embargo se lee *monachus* en lugar de *virgines sacrae*; variante en verdad demastado libre y no bastantemente autorizada, dada la mayor rigidez observada en todos tiempos respecto de las monjas ó sacras vírgenes.

(2) Véase la nota 1 de la página 143.

(3) *Arctitudinem* comunmente; pero en algunos ejemplares impresos se lee *altitudinem*, y en la edicion antigua de París

rectitudinem.

(4) *Etiám*, aunque en algunas ediciones se echa de ménos este adverbio, que por cierto no aparece impertinente ni superfluo. Tambien leen algunos *mitiorem* en vez de *minorem*, no sin visos de verosimilitud segun Nicolai.

(5) No así empero habiendo probabilidad ó fundada esperanza de próxima restauracion á la primitiva observancia ó algun monasterio de la propia órden, donde subsista en vigor y al quo pueda trasladarse el religioso, como oportunamente observan Sanchez y Layman.

pero en el 3.º es necesaria además (1) la dispensa (2).

Al argumento 1.º diremos, que los que pasan á religion más severa, no lo hacen presuntuosamente para parecer justos; sino por devocion, para hacerse más justos.

Al 2.º que ambos órdenes, esto es, de los monjes y de los canónigos regulares, se ordenan á obras de la vida contemplativa; entre las que son principales las que se ejecutan en los divinos misterios, á las que se ordena directamente el orden de los canónigos regulares, á quienes compete *per se* el ser clérigos religiosos; mas para la religion de los monjes no les compete *per se* el que sean clérigos, como consta (Decret. causa 18, q. 1, cap. *Nemo potest...* y cap. *Alia causa*). Así que, aunque el orden de los monjes sea de más severa observancia, si los monjes fuesen legos, sería permitido pasar del orden de los monjes al de los canónigos regulares, segun estas palabras de San Jerónimo al monje Rústico (epist. 4), « vive en el monasterio de tal modo que merezcas ser clérigo »; y no viceversa, como consta (Decret. 16, q. 1. in Decret. inducto). Pero, si los monjes son clérigos, que desempeñan los ministerios sagrados, tienen lo que los canónigos regulares con mayor rigidez; y por lo tanto será lícito pasar del orden de los canónigos regulares al de los monjes, no sin haber pedido licencia al superior, como se dice (19, q. 3, cap. *Statuimus*).

Al 3.º que el voto solemne, por el cual se obliga alguno á una religion menor, es más fuerte que el voto simple, por el que se adscribe á una religion más importante: porque, si despues del voto simple contrajese alguno matrimonio, no se dirimiría como despues del voto solemne (3); y así el que ya es profeso en un orden menor no está obligado á cumplir el voto simple, que emitió, de entrar en orden mayor.

(1) También aquí falta en algunas ediciones, no de las más correctas, el adverbio *etiam*, que traducimos con las más autorizadas y todos los manuscritos.

(2) Del obispo en las religiones ó comunidades no exentas de la jurisdiccion ordinaria; ó del general ó provincial en las que lo están, con ó sin el consentimiento del capítulo segun sus respectivos estatutos.

(3) La profesion religiosa solemne es impedimento dirimente del matrimonio, precediendo á este ó siendo solo rato

ARTÍCULO IX. — Debe alguno inducir á otros á entrar en religion? (4)

1.º Parece que nadie debe inducir á otros á entrar en religion: porque manda San Benito en su regla (c. 58) que « no » se debe facilitar el ingreso en la religion » á los que pretenden, sino que se debe » probar si su espíritu es de Dios»; y esto mismo enseña tambien Casiano (De institutis concubiorum, l. 4, c. 3). Luego ménos es lícito inducir á alguno á la religion.

2.º Dice el Señor (Matth. 23, 15) *¡ay de vosotros, que rodeáis el mar y la tierra por hacer un prosélito, y despues de haberle hecho le haceis dos veces más digno del infierno que vosotros!* lo cual parece que lo hacen los que inducen á los hombres á entrar en religion. Luego parece que esto es vituperable.

3.º Nadie debe inducir á otro á lo que cede en detrimento suyo; y los que son inducidos á entrar en religion á veces incurren por esto en detrimento, puesto que en ocasiones son obligados á entrar en religion mayor. Luego parece que no es laudable inducir á algunos á la religion.

Por el contrario, dicese (Ex. 26), *la cortina atraiga á la cortina*. Luego un hombre debe atraer á otro al servicio de Dios.

Conclusion. *Inducir á otros á entrar en religion [1] no solo no es pecaminoso sino muy meritorio, haciéndose por caridad y con recta intencion; si bien [2] puede ser censurable por el triple desorden de violencia, simonía ó embuste.*

Responderémos, que *los que inducen á otros á entrar en religion, no solamente no pecan, sino que merecen gran recompensa: porque se dice (Jac. ult. 20), el que hiciere á un pecador convertirse del error de su camino, salvará su alma de la muerte y cubrirá la muchedumbre de los pecados; y (Dan. 12, 3) se lee que los que enseñan á muchos para justicia*

y no consumado, segun la prescripcion del Concilio de Trento (ss. 29, can. 18).

(4) Segun Wiclef « los santos fundadores de religiones pri- » vadas pecaron instituyéndolas »; y, siendo notorio que en el hecho mismo de fundarlas indujeron á otros á ingresar en ellas, claramente se opone á la sana doctrina de este artículo aquel error condenado como herético por el concilio de Constanza en su sesion 8.ª

brillarán como estrellas por toda la eternidad. Podría sin embargo ocurrir en esta inducción desorden en tres conceptos: 1.º si uno obligase á otro *por violencia* á entrar en religion, lo cual está prohibido (1) (Decret. 20, q. 3, cap. *Præsens*); 2.º si alguno atrae á otro á un monasterio *con simonía* mediando interes, lo cual se prohíbe asimismo (Decret. *ibid.* q. 3, c. *Quam pius*); no entendiéndose haberla, cuando se da á un pobre en el siglo lo necesario, educándolo para religioso, ó sin pacto se le hacen pequeños obsequios para captarse su familiaridad; 3.º si se le seduce *con mentiras* (2), puesto que al así inducido amenaza el peligro de retroceder, al hallarse engañado, y así lo *postrero de aquel hombre se haga peor que lo primero*, como se dice (Luc. 11, 26).

Al argumento 1.º dirémos, que los que son inducidos á entrar en religion tienen tambien su tiempo de prueba, en el que pueden experimentar las dificultades del estado; y por consiguiente no por esto se les facilita la entrada en el orden religioso.

Al 2.º que segun San Hilario (can. 24 in Matth.) aquellas palabras del Señor fueron la prediccion del celo perverso de los judíos, por el que despues de la prediccion de Cristo, atrayendo á los gentiles y tambien á los cristianos al rito judaico, les hacen en dos conceptos hijos del fuego eterno (3), esto es, porque los pecados antiguos que cometieron en el judaismo no les son perdonados, y sin embargo incurrén en el reato de la perfidia de los judíos. Pero esta interpretacion no tiene aplicacion á nuestro propósito. Segun San Jerónimo (in hunc loc. Matth.) este pasaje se refiere á los judíos aún en la época en que era permitido practicar las observancias legales, en cuanto á que el que por ellos se convertía al judaismo, « cuando era gentil, estaba simplemente » en el error; mas, viendo los vicios de

» sus maestros, vuelve á su vómito y nuevamente gentil se hace digno de mayor » castigo, como prevaricador». Es pues ya evidente que no es vituperable el atraer á otros al culto de Dios ó la religion, sino solo que alguno dé al que se convierte mal ejemplo, por el que se haga peor.

Al 3.º que en lo mayor se incluye lo menor; y por esto el que está obligado por voto ó juramento á entrar en religion « menor puede lícitamente ser inducido á » pasar á otra mayor »; á no mediar algo especial que lo impida, como enfermedades, ó la esperanza de mayor adelanto en la menor. Mas el que esté obligado por voto ó juramento á entrar en religion mayor no puede ser inducido lícitamente á entrar en otra menor, sino por alguna causa especial evidente, y esto con dispensa del superior.

ARTÍCULO X. — ¿Es laudable que alguno éntre en religion sin previo consejo de muchos, y detenida deliberacion? (4).

1.º Parece que no es laudable que alguno entre en religion, sin haber ántes consultado á muchos y deliberado largamente: porque se dice (1 Joan. 4, 1), *no querais creer á todo espíritu, mas probad los espíritus si son de Dios*; y á veces el propósito de entrar en religion no proviene de Dios, pues frecuentemente se desvanece por la salida de ella, y así se dice (Act. 5, 39), *si esta resolucíon viene de Dios, no la podreis destruir*. Luego parece que algunos deben entrar en religion con grande y previo exámen.

2.º Dícese (Prov. 25, 9), *trata tu causa con tu amigo*; y el más grande asunto para el hombre parece ser el cambio de estado. Luego parece que no debe alguno entrar en religion, sin tratarlo ántes con sus amigos.

3.º El Señor aduce un símil de un

por el obispo ú ordinario.

(3) V. la nota 4 de la página 802 en el tomo 1.º

(4) No acerca de la bondad del ingreso en sí mismo, que es indudable, ni aún respecto de la posibilidad de amoldarse á la vida religiosa; sino más bien acerca de los impedimentos ó dificultades personales y sobre la acertada eleccion de la religion más conveniente á cada cual: porque Guillermo del santo Amor y sus secuaces exigían muchísimos consejos y largo tiempo de premeditacion, con el fin de anular así muchas vocaciones y disminuir por consiguiente el número de aspirantes y religiosos. Medítese bien la discrecion de la doctrina aquí consignada.

(1) Y bajo pena de excomunion mayor lata respecto de los que ejercen tal violencia con las jóvenes ó mujeres, fulminada por el Concilio de Trento (ses. 25, cap. 18, *De regularibus*).

(2) Representando la vida religiosa cual no es ó con colores y detalles ficticios, que la hagan aliciente en cierto modo por ponderadas ventajas ó comodidades y seguridad del sustento y medio personales ú otras razones análogas y mundanales. Para evitar semejantes seducciones, ordena el santo Concilio (ses. 25, cap. 17) se explore la intencion y disposiciones del pretendiente ántes de la recepcion del hábito y ántes tambien de la profesion del novicio ó novicia por los respectivos superiores, y peculiarmente respecto de las jóvenes

hombre, que quiere edificar una torre (Luc. 14, 29) y que cuenta primero de asiento los gastos que le son necesarios, viendo si tiene para acabarla, para no ser insultado, porque este hombre comenzó á edificar y no ha podido concluir; y el gasto para construir la torre, como dice San Agustín (epist. ad Lætum 243 ó 38), «no es otra cosa sino que cada cual renuncie á todo lo que es suyo». Sucede empero á veces que muchos no pueden hacer esto, y sujetarse igualmente á otras observancias de la religion; lo cual se espresa en figura, cuando se dice (1 Reg. 17) que David no podía andar con la armadura de Saul, porque no estaba acostumbrado. Luego parece que nadie debe entrar en religion sin madura deliberacion anterior y despues de recibido el consejo de muchos.

Por el contrario, dicese (Matth. 4) que al llamamiento del Señor Pedro y Andrés, dejadas sus redes, al instante le siguieron, respecto de lo cual dice el Crisóstomo (sup. Matth. hom. 14): «tal »obediencia nos pide el Señor, que no »nos detengamos ni un solo instante».

Conclusion. *Dudar que el ingreso en religion es un bien mejor que su contrario [1] es como desmentir á Cristo, que lo aconsejó; ni cabe asimismo duda [2] por relacion á las propias fuerzas; y en cuanto á los obstáculos de debilidad corpórea ó deudas contraídas y semejantes [3] requiérese deliberacion no prolija aunque madura y consulta con personas competentes é imparciales; é igualmente [4] acerca del modo y acierto en la eleccion de órden preferible.*

Responderémos, que en las grandes dudas se requiere una larga deliberacion y los consejos de muchos, como dice el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 5 ó 7); mas en las cosas, que son ciertas y determinadas, no se requiere consejo. Acerca de la entrada en religion pueden considerarse tres cosas: 1.^a el ingreso mismo en sí; y en este concepto es cierto que *el ingresar en religion es bien mejor, y quien duda acerca de esto desmiente cuanto es de su parte á Cristo, que dio este consejo*, por lo cual dice San Agustín (De verb. Dom. lib. serm. 7, c. 2), «el Oriente, esto es, »Cristo te llama, y tú miras al Occidente, esto es, al hombre mortal y que

» puede errar »; 2.^a puede considerarse el ingreso en religion *por comparacion á las fuerzas del que ha de entrar en ella; y así tampoco há lugar la duda sobre el ingreso en religion*, puesto que los que entran en ella no confian en su virtud poder subsistir, sino por auxilio de la virtud divina, segun aquello (Is. 40, 31), *los que esperan en el Señor hallarán nuevas fuerzas, tomarán alas como de águila, no se fatigarán, andarán y no desfallecerán. Mas, si se tropieza con algun impedimento, como enfermedad corporal ó el peso de sus deudas ó algunas otras causas análogas, requiérese entónces la deliberacion y el consejo de aquellos, de quienes se espera el acierto y no se teme que opongán obstáculo; por lo cual se dice (Eccli. 37, 12) (1), ve á tratar de santidad con un hombre irreligioso, y con el injusto de justicia, como si dijese, no, y así añade luego, no atiendas á estos en todo consejo, mas con el varon santo trata de continuo. Sobre lo cual sin embargo no es preciso tener una prolija deliberacion, y así dice San Jerónimo (epist. ad Paulin. 103): «date prisa, te »ruego, á cortar más bien que á desatar »la cuerda al que se halle atado en el fondo de la barquilla» (2); 3.^a puede considerarse el modo de entrar en la religion y en cuál debe entrarse, y acerca de esto puede asimismo consultarse á los que no lo impidan.*

Al argumento 1.^o dirémos que, cuando se dice, *probad si los espíritus son de Dios*, esto se refiere á los que dudan, si estos espíritus son de Dios; como puede caber duda en los que ya están en la religion, si el que se ofrece á la religion es conducido por el espíritu de Dios ó viene simuladamente: así pues deben experimentar, si el que se presenta es movido por el Espíritu divino. Mas el que pretende entrar en religion no puede dudar si el propósito, que ha nacido en su corazon, de entrar en religion viene del espíritu de Dios, de quien es conducir al hombre á tierra recta, sin que por esto sea indicio de no ser de Dios el que algunos retroceden; porque no todo lo que viene de Dios es incorruptible, pues de lo con-

(1) Entiéndase en cierto sentido irónico.

(2) Metáfora alusiva al ánimo adherido aún al siglo, simbolizado por el agua salada y fluctuante del mar.

trario las criaturas corruptibles no pro-
vendrían de Dios, como dicen los ma-
niquéos; ni tampoco algunos que tienen
la gracia de Dios podrían perderla, lo
cual es asimismo herético. Pero el con-
sejo de Dios es indisoluble, por el que
también hace las cosas corruptibles y mu-
tables, según aquello (Is. 46, 10), *mi
consejo subsistirá y toda mi voluntad
será hecha*. Y por esto el propósito de
entrar en religion no há menester prueba
de si proviene de Dios, puesto que no
necesita de determinada discusion, como
dice la Glosa (interl.) sup. illud (1 The-
sal. últ.º), *omnia probate*.

Al 2.º que, como *la carne conspira
contra el espíritu*, según se dice (Galat.
5, 17); así también frecuentemente los
amigos carnales se oponen al provecho
espiritual, según aquello (Mich. 7, 6),
*los enemigos del hombre son sus domésti-
cos*. Por lo que San Cirilo, esponiendo
aquello (Luc. 9, 6), *déjame ir á dar
disposicion de lo que tengo en mi casa*,
dice (Cat. aur. D. Thom.): «pretender
» disponer de lo que hay en casa prueba
» que uno está dividido de alguna mane-
» ra; porque conversar con los prójimos y
» consultar á los que no quieren sentir con-
» equidad, revela languidez y cierto re-
» troceso». Por eso oye del Señor (v. 62):
*ninguno, que haya puesto mano al arado,
y mira atras, es apto para el reino de
Dios*; pues mira atras el que, á pretexto
de volver á casa y conferenciar con sus
parientes, busca dilacion.

Al 3.º que por la edificacion de la
torre se significa la perfeccion de la vida
cristiana; y la renuncia de los bienes pro-
pios es el gasto para construir la torre.
Mas nadie duda ó delibera, si quiere ten-
er fondos ó si puede edificar la torre,
en el caso de tenerlos; y es objeto de
la deliberacion, si tiene ó no los recursos
necesarios. Igualmente no debe ser ob-
jeto de la deliberacion, si uno debe re-
nunciar á todas las cosas que posee, ó si

haciendo esto puede llegar á la perfec-
cion; mas sí lo es, si esto que hace (1)
es renunciar á todo lo que posee: porque,
á no ser que renunciare (que es tener los
recursos), *no puede*, como allí mismo
añade, *ser discípulo de Cristo*, que es
edificar la torre. El temor de los que va-
cilan sobre si pueden por la entrada en
religion llegar á la perfeccion, se de-
muestra ser irracional por el ejemplo de
muchos; por lo cual dice San Agustin
(Confess. l. 8, c. 11): «mostrábase por
» la parte, á donde volviera el rostro y
» vacilaba entrar, la casta dignidad de la
» continencia, brindándose honestamente
» á venir sin vacilar, y estendiéronse para
» recibirme y abrazarme sus piadosas
» manos llenas de multitud de ejemplos
» saludables. Alrededor de ella tantos
» niños y doncellas, allí multitud de jó-
» venes, y toda edad y viudas venerables
» y vírgenes ancianas. Reíase de mí con
» sonrisa escitatoria, como diciendo: ¿no
» podrás tú lo que estos y estas? ¿lo han
» podido acaso ellos y ellas por sí mismos
» y no en el Señor su Dios? ¿Porqué te
» apoyas en tí, y te encuentras sin apo-
» yo? Echate en sus brazos, no temas,
» no se retirará para dejarte caer, lán-
» zate con seguridad, te recibirá y te cu-
» raré». El ejemplo que se aduce de
David no hace al intento; puesto que *las
armas de Saul*, como dice la Glosa (interl.
sup. illud, 1 Reg. 17, *et deposuit ea*),
«son los sacramentos de la ley como
» carga pesada»; mas la religion es el
yugo suave de Cristo, puesto que, como
dice San Gregorio (Moral. 1, 4, c. 30),
» ¿qué fardo pesado impone sobre la ca-
» beza de nuestro espíritu quien ordena
» evitar todo deséo perturbador, quien
» exhorta á desviarse de los caminos pe-
» nosos de este mundo? » Y á los que to-
man sobre sí este yugo suave promételes
la refocilacion de la fruicion divina, y el
descanso eterno de sus almas: á la que
nos conduzca el mismo que nos lo ha
prometido, Jesucristo, nuestro Señor,
que es Dios bendito sobre todas las co-
sas por los siglos. Amen.

(1) Si hay ó no completa sinceridad y decidida resolucion
en sus propósitos.

SUMA TEOLÓGICA.

PARTE TERCERA.

PRÓLOGO.

Puesto que el Salvador Nuestro Señor Jesucristo segun el testimonio del ángel, salvando á su pueblo de los pecados, nos mostró en sí mismo el camino de la verdad, por la que podamos llegar á la bienaventuranza de la vida inmortal resucitando; es necesario para la consumacion del estudio de la Teología entera (1) que, despues de haber examinado el fin último del hombre y las virtudes y los vicios, considerémos al Salvador mismo del género humano y los beneficios de que nos ha colmado. Acerca de lo cual consideraremos: 1.º el Salvador mismo; 2.º sus sacramentos, por los cuales conseguimos la salvacion; y 3.º el fin de la vida inmortal, á la que llegamos por él resucitando.

En cuanto á lo 1.º ocurren dos consideraciones: 1.ª el misterio mismo de la Encarnacion (2), segun el cual Dios se hizo hombre por nuestra salvacion; 2.ª lo que hizo y padeció el mismo Salvador nuestro, esto es, Dios encarnado.

(1) De esta insinuacion parece colegirse que el Santo Doctor Angélico no se proponia escribir una cuarta parte de la Suma, como algunos infundadamente opinan. En cuanto al contenido y distribucion de esta 3.ª Parte téngase presente el cuadro analítico que precede, en que con toda claridad y distincion proponemos en reducido extracto su resúmen. Siendo su asunto eminente y exclusivamente teológico, economizaremos notas y aclaraciones de carácter polémico, en razon á que los teólogos católicos fácilmente pueden consultar alguna de tantas obras verdaderamente apolégicas del dogma, tan detalladas como profundas; y los impugnadores por su parte, sobre poder utilizar ese mismo recurso, no darian acaso gran importancia á observaciones tan poco autorizadas como las que podrian estar á nuestro corto alcance; dejando ya ademas sólida y suficientemente sentados los principios fundamentalmente filosóficos de las materias propiamente teológicas, y rebatidos los argumentos contrarios á la enseñanza de la Iglesia, especialmente en la 1.ª Parte, bien así como en la 2.ª los concernientes de un modo más directo á la disciplina eclesíastica y á los errores y preocupaciones más comunes y deplorables contra ella, tanto en las teorías modernas como en su aplicacion práctica á los hechos, particularmente en las esferas gubernamentales.

(2) Nombre comun entre los latinos de la asuncion de la naturaleza humana por el Verbo divino bajo su única persona, la segunda de la Santísima Trinidad, en union hipostática, segun se explicará oportunamente. Los griegos la llamau con San Juan Damasceno (*De orth. f.d.* l. 3, c. 11) *sarxosis* (union á ó con la carne) y tambien con San Basilio (*in Ps.* 19) interpretado por San Ambrosio (l. 1 *De virginibus*) *consomatosis* (incorporacion ó asuncion de cuerpo); si bien, para declinar el error de Apolinar, que solo reconocia en Cristo la carne ó el cuerpo sin el alma, han preferido algunos denominarla *enantroposis* (inhumanacion ó suscepcion de humanidad ú hombre), como en efecto la llama San Ambrosio (*De f.d.* l. 5, c. 6) y mejor (c. 6) asuncion de la naturaleza humana.

CUESTION PRIMERA.

Conveniencia de la Encarnacion.

Sobre lo primero deben hacerse tres consideraciones: 1.^a conveniencia de la Encarnacion de Cristo; 2.^a modo de la union del Verbo encarnado; 3.^a consecuencias de esta union.

Acercas de la 1.^a estudiaremos seis puntos; 1.^o Fue conveniente que Dios se encarnase?—2.^o Fue necesario para la reparacion del género humano?—3.^o Si no hubiese pecado el hombre, se habría Dios encarnado?—4.^o Se encarnó más principalmente para borrar el pecado original que el actual?—5.^o Hubiera sido conveniente que Dios se encarnase desde el principio del mundo?—6.^o Su encarnacion debió diferirse hasta el fin del mundo?

ARTÍCULO I. — Fue conveniente que Dios se encarnase? (1)

1.^o Parece que no fue conveniente que Dios se encarnase: porque, siendo Dios *ab-aterno* la misma esencia de la bondad, lo mejor por consiguiente es que sea como ha sido eternamente; y, pues Dios ha existido *ab-aterno* sin carne alguna, síguese que es convenientísimo que no esté unido á la carne. Luego no fue conveniente que Dios se encarnase.

2.^o Unense inconvenientemente las cosas infinitamente distantes; como sería inconveniente la union, si uno pintase una imagen, en la que uniese la cerviz de un caballo á una cabeza humana (2). Pero Dios y la carne distan infinitamente, puesto que Dios es simplicísimo y la carne muy compuesta y sobre todo la humana. Luego fue inconveniente que Dios se uniese á la carne humana.

3.^o Así dista el cuerpo del soberano espíritu como la malicia de la bondad suma; y sería por completo inconveniente que Dios, que es la suma bondad, asumiese la malicia. Luego no fue conve-

niente que el Espíritu Sumo increado tomase cuerpo.

4.^o Es inconveniente que el que escede á las cosas grandes se contenga en lo mínimo, y que aquel, á quien incumbe el cuidado de las grandes, se traslade á las pequeñas. Pero toda la universalidad de los scres no basta para contener á Dios, que cuida de todo el mundo. Luego parece inconveniente que « se oculte en el » cuerpecillo de un niño sollozante aquel, » para quien se considera pequeña (3) la » universalidad, y que este rey esté ale- » jado tanto tiempo de su trono y que el » gobierno del mundo entero se encuen- » tre transportado á un solo cuerpecito», como escribe Volusiano (4) á San Agustin (ep. 135, 6 2).

Por el contrario: parece ser muy conveniente que las cosas invisibles de Dios sean mostradas por las visibles; pues para esto se hizo el mundo entero, como consta por el Apóstol (Rom. 1, 20), *las cosas de Dios invisibles se ven despues de la creacion del mundo considerándolas por las obras criadas*. Mas, como dice el Damasceno (l. 3 De orthod. fide, c. 1),

(1) Los apéltas, maniquéos y otros herejes negaron la realidad del cuerpo de Cristo, enseñando que « la Encarnacion es indigna de Dios »; error terminantemente condenado por el Concilio de Calcedonia (act. 1) con inclusion del de los prodianistas, quienes decian que « Cristo no vino en carne », y de Saturnino, que « Cristo apareció en el mundo solo como en sombra », en conformidad con los maniquéos segun los cuales « Cristo no fue verdadero hombre, sino fantasma de tal »; y anatematizado tambien por el concilio 6.^o de Toledo y por el papa Leon I en su epistola á Flaviano inserta en el Concilio 5.^o

de Constantinopla (Collat. 6).

(2) Alusion casi completamente literal á los dos primeros versos de la tan conocida *Epistola* de Horacio á los Pisones, llamada tambien vulgarmente y con razon su *Arte poética*.

(3) *Cui parva putatur* segun el testo literal de San Agustin, aunque en algunas ediciones de la *Suma* se lee *cui par vis*, redaccion tan inadmisibile como la de *parum* en alguna otra.

(4) En opinion de otros, no en la suya propia, como puede verse en las obras de San Agustin (l. 2, *epist.* 2), donde pide al Santo solucion de esa dificultad.

« por el misterio de la Encarnación se » muestra á la vez la bondad y la sabiduría y la justicia y la potencia de Dios » ó su virtud ». Su bondad, « porque no » despreció la debilidad de su propia » criatura » (1); su justicia, « porque » vencido el hombre quiso que no otro » que el hombre venciese al tirano, ni » libertó al hombre de la muerte por la » violencia »; su sabiduría, « porque es » cogitó la solución más conveniente del » más difícil precio »; su potencia ó su virtud infinita, « porque nada hay mayor » que hacerse Dios hombre ». Luego fue conveniente que Dios se encarnase.

Conclusion. *Fue conveniente que Dios se encarnase para su más eminente comunicación con las criaturas.*

Responderémos, que á cada cosa le conviene lo que la compete segun la razon de su propia naturaleza, como es conveniente al hombre el raciocinar, pues que esto le conviene en cuanto es racional segun su naturaleza. Siendo pues la naturaleza misma de Dios la esencia de la bondad (2), como consta por San Dionisio (De div. nom. c. 1, lect. 2 y 3); por consiguiente todo cuando pertenece á la razon de lo bueno es conveniente á Dios: y, como es cosa de suyo buena el comunicarse á los demas, como se ve por San Dionisio (De Div. nom. c. 4, lect. 1); de consiguiente *es esencialmente propio del sumo bien comunicarse á la criatura de un modo soberano*, lo cual tiene lugar principalmente al unirse á una naturaleza creada, de modo que de tres (*sustancias*), el Verbo, el alma y la carne (3), se haga una sola persona, como dice San Agustin (De Trinit. l. 13, c. 18). Por lo cual es notorio que *fue conveniente que Dios se encarnase* (4).

Al argumento 1.º dirémos, que el misterio de la Encarnación no se cumplió porque Dios cambiase en alguna manera el estado, en que existió *ab-æterno*; sino por haberse unido de un modo nuevo á la criatura, ó más bien la unió á sí. Pero es conveniente que la criatura, que es mutable segun su propia razon, no exista siempre de la misma manera: por lo tan-

to, así como la criatura comenzó á existir, siendo así que ántes no existía; así convenientemente, no habiendo estado ántes unida á Dios en persona, despues le fue unida.

Al 2.º que unirse á Dios en unidad de persona no fue conveniente á la carne humana segun la condicion de la naturaleza, porque esto era superior á la dignidad de la misma; pero fue conveniente á Dios segun la infinita escelencia de su bondad el que la uniese á sí por la salvacion humana.

Al 3.º que cualquiera otra condicion, segun la que toda criatura difiere del Criador, ha sido instituida por la sabiduría de Dios y ordenada á su bondad; porque Dios á causa de su bondad, siendo increado, inmóvil é incorpóreo, produjo las criaturas movibles y corpóreas. De la misma manera el mal de la pena ha sido introducido por la justicia de Dios á causa de su gloria. Pero el mal de la culpa se comete por la separacion del arte de la divina sabiduría y del órden de la divina bondad; y por esto pudo ser conveniente á Dios tomar la naturaleza creada, mutable, corpórea y sujeta á la penalidad; mas no le fue conveniente tomar el mal de la culpa.

Al 4.º que, como contesta San Agustin (epist. ad Volusianum 136, ó 3), « la » doctrina cristiana no dice que de tal » manera se haya infundido Dios en la » carne humana, que ó abandonase ó » perdiese el cuidado de gobernar la uni- » versalidad, ó la transportase como con- » traído á aquel cuerpecillo; pues este es » el parecer de los hombres, que no pue- » den observar sino los cuerpos. Pero » Dios es grande, no en volúmen, sino » en virtud; y por consiguiente la mag- » nitud de su virtud ningunas estrecheces » siente en lo angosto. No es increíble, » si la palabra fugaz del hombre es oída » simultáneamente por muchos y toda » entera por cada uno de ellos, que el » Verbo de Dios subsistente esté á la vez » en todas partes todo entero ». Luego ningun inconveniente resulta de haberse encarnado Dios.

(1) *Plasmatis*, obra por él formada ó hecha, segun su etimología griega.

(2) En el código de Alcañiz y en algun otro se lee *natura* *dei est bonitas*.

(3) Aunque solo imperfectas las dos últimas, cuya union

constituye perfecta la humanidad ó naturaleza humana, segun oportunamente observa Nicolai, al insinuar la suplençia de *substantiis*.

(4) Merece consultarse acerca de las razones de esta conveniencia Petavio (*De incarnat.* l. 2, c. 5 y sig.).

ARTÍCULO II. — ¿Fue necesario para la reparacion del género humano que el Verbo de Dios se encarnase? (1)

1.º Parece que no fue necesario para la reparacion del género humano que el Verbo de Dios se encarnase; porque el Verbo de Dios, siendo perfecto, como se ha dicho (C. 4, a. 1 y 2), nada de virtud acreció por la carne tomada. Luego, si el Verbo de Dios encarnado reparó la naturaleza humana, pudo repararla tambien sin tomar carne.

2.º Para reparar la naturaleza humana, que había caído por el pecado, ninguna otra cosa parecía requerirse sino que el hombre satisficiera por el pecado; y el hombre (2), como parece, pudo satisfacer por el pecado: porque Dios no debe requerir del hombre más que lo que pueda; y, siendo más inclinado á la compasion que al castigo, como imputa al hombre el acto del pecado á pena, de la misma manera (3) debe imputarle á mérito el acto contrario. Luego no fue necesario para la reparacion de la naturaleza humana que el Verbo de Dios se encarnase.

3.º Pertenece principalmente á la salvacion del hombre el que reverencie á Dios; por cuya razon se dice (Malach. 1, 6), *¿si yo soy Padre, dónde está mi honor? ¿si Señor, dónde mi temor?* Pero los hombres respetan más á Dios por lo mismo que le consideran elevado sobre todas las cosas y separado de los sentidos de los hombres; por lo que se dice (Ps. 112, 4), *escelso sobre todas las naciones el Señor, y su gloria sobre los cielos; y despues se añade ¿quién como el Señor Dios nuestro?* lo cual pertenece á la reverencia. Luego parece no convenir á la salud humana que Dios se hiciera semejante á nosotros por la asuncion de la carne.

Por el contrario: aquello, por lo que

(1) Rebátese la herejía de Pedro Abelardo de que «Cristo » Hijo de Dios no se encarnó para librar al hombre »; bien así como Teodoro de Bizancio decía que «Cristo no es Salvador»: errores condenados en el Símbolo de la fe de Nicea formulado y reproducido por los Concilios de Constantinopla, Efeso, Calcedonia y todos los demas posteriores á ellos.

(2) En el código de Alcañiz faltan estas palabras, *sed homo, ut videtur, satisfacere potuit pro peccato.*

(3) El citado código en lugar de las frases siguientes pone: *ita etiam videtur quod ei imputaret ad delitionem peccati actum contrarium*, «asimismo parece que le imputara el acto contrario para borrar el pecado».

es librado el género humano de la perdicion, es necesario para la humana salvacion; y tal es el misterio de la Encarnacion divina, segun aquello (Joan. 3, 16), *de tal manera amó Dios al mundo que dio su hijo Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna.* Luego fue necesario para la salvacion humana que Dios se encarnase.

Conclusion. Para la reparacion del género humano fue necesario se encarnase el Verbo de Dios [1], no en absoluto (4) como único medio posible al poder divino, sino [2] como el mejor y más conveniente al efecto.

Responderémos, que se dice que algo es necesario á algun fin de dos modos: 1.º *sin lo que algo no puede existir*; como la comida es necesaria para la conservacion de la vida humana; y 2.º *por lo que se llega mejor y más convenientemente al fin*, como el caballo es necesario para caminar. *Del primer modo no fue necesario que Dios se encarnase para la reparacion de la naturaleza humana*, porque Dios por su virtud omnipotente podía reparar de otros muchos modos la naturaleza humana (5); *mas del segundo modo fue necesario que Dios se encarnase para la reparacion de la naturaleza humana.* Por esta razon dice San Agustin (De Trinit. l. 13, c. 10): «*demostramos á Dios, á cuya potestad está sometido todo igualmente; sino que no había otro modo más conveniente de curar nuestra miseria.*» Esto es lo que puede considerarse en cuanto á la promocion del hombre al bien: 1.º en cuanto á la fe, que se certifica más por lo mismo que cree al mismo Dios que habla; por lo cual dice San Agustin (De civit. Dei, l. 11, c. 2), «*para que el hombre marche con más confianza á la verdad, la verdad misma, el Hijo de Dios hecho hombre, constituyó y fundó la fe*»; 2.º

(4) Tal es en efecto la opinion unánime de los SS. PP. tanto griegos como latinos; y, si bien Petavio (De incarn. l. 2, c. 13, núm. 5) atribuye á San Anselmo el parecer contrario, San Buenaventura y Alejandro de Háles le defienden, diciendo hablaba únicamente de cierta necesidad hipotética, como así mismo creen más verosímil Billuart y otros teólogos modernos. San Atanasio (orat. 3 contra arianos) dice que «pudo librarnos con sola su palabra», San Cirilo de Alejandria (De incarnat. contra apollinaristas) (solo nutu) «con solo que» verlo», y San Juan Damasceno (De fide orth. l. 3, c. 10) «con su virtud omnipotente».

(5) V. la nota precedente.

en cuanto á la esperanza, que se afirma principalmente por esto, y así dice San Agustín (De Trinit. l. 13, *ibid.*): « nada » fue tan necesario para levantar nuestra » esperanza, como el demostrarnos cuán- » to nos amaba Dios; ¿ y qué prueba más » manifiesta de esto que esa, que el Hijo » de Dios se dignó formar consorcio con » nuestra naturaleza? »; 3.º en cuanto á la caridad, que se escita principalmente por esto, y así es que dice San Agustín (De catechizandis rudibus, c. 4) « ¿ qué mayor motivo existe de la venida » del Señor, sino el manifestar Dios su » amor en nosotros? » y despues añade, » si nos era penoso amar, al ménos no » nos duela volver á amar »; 4.º en cuanto á la recta operacion, en la que se nos mostró para ejemplo, por lo que dice San Agustín (serm. De nat. Domini, 22 De temp.), « no se debía seguir al hombre, » que podía ser visto; se debía seguir á » Dios, que no podía ser visto »; y así, » para exhibirse al hombre quien fuese » visto por el hombre y á quien el hombre » le siguiera; hízose Dios hombre; 5.º en cuanto á la plena participacion de la divinidad, que es la verdadera beatitud del hombre y el fin de la vida humana, y esto nos fue dado por la humanidad de Cristo; porque dice San Agustín (serm. De nativ. Domini, 13, De temp.), « Dios » se hizo hombre, para que el hombre se » hiciese Dios ». Igualmente fue tambien esto útil para la remocion del mal. En efecto: 1.º el hombre se instruye por esto, para que no prefiera al diablo á sí mismo y venere al que es el autor del pecado, sobre lo cual dice San Agustín (De Trinit. l. 13, c. 17): « puesto que Dios pudo » unirse á la naturaleza humana de modo » que se hiciera una sola persona, aque- » llos malignos y soberbios espíritus no » se atreven por eso á anteponerse al » hombre, porque no tienen carne »; 2.º, por esto se nos enseña cuánta es la dignidad de la naturaleza humana, para que no la manchemos pecando, por lo que dice San Agustín (De vera relig. c. 16): « Dios nos ha demostrado cuán elevado » lugar tiene la naturaleza humana entre » las criaturas, en el hecho de aparecer á

» los hombres en hombre verdadero (1) »; y tambien el Papa Leon dice (serm. De nativ. 1): « conoce, oh Cristiano, tu dignidad; y hecho partícipe de la naturaleza divina no vuelvas á tu antigua » condicion, degradándote por una mala » conducta »; 3.º puesto que, para destruir la presuncion del hombre, se re- » comienda en Cristo hombre la gracia de » Dios sin mérito alguno anterior de nuestra parte », como dice San Agustín (De Trin. l. 13, c. 17); 4.º « porque la soberbia del hombre, que es el más grande obstáculo que le impide unirse á » Dios, puede ser reprimida y curada por » tan grande humildad de Dios », como dice San Agustín (*ibid.*); 5.º para librar al hombre de la esclavitud del pecado; lo cual, como dice San Agustín (De Trin. l. 13, c. 13), « debió hacerse de tal modo » que el diablo fuera vencido por la justicia del hombre Jesucristo », cual tuvo lugar satisfaciendo Cristo por nosotros. Un puro hombre no podía satisfacer por todo el género humano, y Dios no debía satisfacer; por consiguiente convenía que Jesucristo fuese Dios y hombre, y así dice el Papa Leon (serm. De nativ. *ibid.*): « la debilidad es tomada por la fuerza, la » humildad por la majestad, la mortalidad » por la eternidad; á fin de que, cual con- » venía á nuestra curacion, un solo y mismo mediador entre Dios y los hombres » pudiese morir por lo uno y resucitar » por lo otro: porque, si no fuera verdadero Dios, no traería el remedio; y, si » no fuese verdadero hombre, no daría » ejemplo ». Hay otra multitud de utilidades, que resultan de esto y que esceden la aprension del sentido humano (2).

Al argumento 1.º dirémos, que aquel razonamiento procede segun el primer modo de lo necesario, sin el cual no se puede llegar al fin.

Al 2.º que alguna satisfaccion puede decirse suficiente de dos modos: 1.º perfectamente, por ser condigna por cierta adunacion para compensar la culpa cometida, y así la satisfaccion de un simple hombre no pudo ser suficiente por el pecado; ya porque toda la naturaleza humana estaba corrompida por el pecado,

(1) Más propiamente en verdadera humanidad; pues lo que asumió realmente fue la humanidad ó la naturaleza humana, y no al hombre en concepto de supuesto, segun despues se es-

pondrá (C. 1.º a. 3 y 4).

(2) Esto es, á la inteligencia humana.

ni el bien de alguna persona ó áun de muchas podía recompensar equivalentemente el detrimento de toda la naturaleza; ya tambien porque el pecado cometido contra Dios tiene cierta infinidad (1) por la infinidad de la majestad divina, pues tanto más grave es la ofensa, cuanto mayor es aquel, contra quien se delinque. Por esta razon fue preciso para la condigna satisfaccion que el acto del que satisfacía tuviera eficacia infinita, como acto del que es Dios y hombre.

2.º Imperfectamente, esto es, segun la aceptacion del que se contenta con ella, aunque no sea condigna; y de este modo la satisfaccion de un puro hombre es suficiente. Y, puesto que todo lo imperfecto presupone algo perfecto, que lo sostenga; de ahí es que toda satisfaccion de un simple hombre tiene su eficacia de la satisfaccion de Cristo.

Al 3.º que Dios tomando la carne no disminuyó su majestad, y por consiguiente no se disminuye la razon de la reverencia á él, la cual se acrecienta por el aumento de su conocimiento. Pero, por haber querido aproximarse á nosotros por la asuncion de la carne, más nos atrajo á conocerle.

ARTÍCULO III. — Si el hombre no hubiera pecado, se habría encarnado Dios ?

1.º Parece que, aunque el hombre no hubiera pecado, Dios sin embargo se habría encarnado: porque subsistiendo la causa subsiste el efecto; y, como dice San Agustín (De Trinit. l. 13, c. 17), « otras muchas cosas deben meditarse en » la Encarnacion de Cristo además de la » absolucion del pecado, de las cuales se » ha hablado (a. 2) ». Luego, aunque el hombre no hubiera pecado, Dios se habría encarnado.

2.º A la omnipotencia de la virtud divina pertenece el perfeccionar sus obras y manifestarse por algun efecto infinito. Pero ninguna simple criatura puede ser llamada efecto infinito, puesto que es finita por su esencia; y en solo la obra de la Encarnacion parece manifestarse principalmente el efecto infinito de la potencia divina, por la cual se unen cosas

que distan entre sí infinitamente, en cuanto se realizó que un hombre fuese Dios; en cuya obra parece que se perfecciona principalmente el universo, por lo mismo que la última criatura, esto es, el hombre, se une al primer principio, que es Dios. Luego, aunque el hombre no hubiera pecado, Dios se habría encarnado.

3.º La naturaleza humana no se hizo más capaz de la gracia por el pecado; y despues del pecado es capaz de la gracia de la union, que es la mayor gracia. Luego, si el hombre no hubiese pecado, la naturaleza humana hubiera sido capaz de esta gracia y Dios no hubiera quitado á la naturaleza humana el bien de que era capaz. Luego, si el hombre no hubiera pecado, Dios se habría encarnado.

4.º La predestinacion de Dios es eterna; pero se dice (Rom. 1, 4) de Cristo, *el que ha sido predestinado Hijo de Dios con poder*. Luego áun ántes del pecado era necesario que el Hijo de Dios se encarnase, para que se cumpliese la predestinacion de Dios.

5.º El misterio de la Encarnacion fue revelado al primer hombre, como consta por lo que dijo el Señor (Gen. 2, 23), *esto ahora hueso de mis huesos...*; lo cual dice el Apóstol que es un *sacramento grande en Cristo y en la Iglesia*, como se ve (Ephes. 5, 32). Pero el hombre no pudo saber con anticipacion su caida, por la misma razon que tampoco el ángel, como lo prueba San Agustín (super. Gen. ad litt. l. 11, c. 18). Luego, aunque el hombre no hubiese pecado, Dios se hubiera encarnado.

Por el contrario, dice San Agustín (lib. De verbis Domini), esponiendo lo que se lee (Luc. 19), *el Hijo del hombre vino á buscar y á salvar lo que había perecido* (serm. 36, c. ult., pero más expresamente lib. De verb. Apost. serm. 8, c. 2): « luego, si el hombre no hubiese » pecado, el Hijo del hombre no hubiera » venido»; y sobre estas palabras (1 Tim. 1), *Cristo vino á este mundo, para salvar á los pecadores*, dice la Glosa (ord. Aug. lib. De verb. Apost. serm. 9), « Cristo Señor ninguna causa tuvo para » venir, sino salvar á los pecadores: quita » las enfermedades, quita las heridas, y » no queda causa alguna de la medicina ».

(1) Por cuanto la ofensa se aprecia segun el objeto, y la satisfaccion por el sujeto.

Conclusion. *Es lo más conforme á la razon y á las insinuaciones de la sagrada Biblia la opinion de que, á no haber pecado el hombre, Dios no se hubiera encarnado.*

Responderémos, que algunos opinan acerca de esto de distinta manera : pues hay quienes dicen que, aunque el hombre no hubiese pecado, el Hijo de Dios se habría encarnado (1) ; pero otros aseguran lo contrario, á cuya asercion parece que se debe asentir con preferencia. En efecto : las cosas, que provienen de sola la voluntad de Dios por encima de todo lo debido á la criatura, no pueden sernos conocidas sino en cuanto se nos enseñan en la Sagrada Escritura, por la cual la voluntad divina nos es conocida. Por está razon, puesto que en la Sagrada Escritura la razon de la Encarnacion se señala en todas partes por el pecado del primer hombre, se dice convenientemente que la obra de la Encarnacion ha sido ordenada por Dios para remedio contra el pecado ; de manera que, *no existiendo pecado, no se habría verificado la Encarnacion* (2), aunque la potencia de Dios no esté limitada á esto, pues Dios hubiera podido encarnarse áun sin existir el pecado.

Al argumento 1.º dirémos, que todas las otras causas, que se han asignado (a. 2), pertenecen al remedio del pecado : porque, si el hombre no hubiese pecado, hubiera sido iluminado con la luz de la sabiduría divina y perfeccionado por Dios en la rectitud de la justicia, para conocer y hacer todo lo necesario. Pero, puesto que el hombre abandonando á Dios se había precipitado en las cosas corporales, fue conveniente que Dios tomando carne le exhibiera tambien por las cosas corporales el remedio de la salvacion. Por lo cual dice San Agustin (sup. illud Joan. 1, *Verbum caro factum est*, tract. 2) : « la » carne te había obcecado, la carne te » sana ; puesto que Cristo vino, para con » su carne destruir los vicios de la carne ».

Al 2.º que la virtud divina se manifiesta infinita en la manera misma de producir las cosas de la nada ; y basta tambien para la perfeccion del universo que la criatura se ordene de un modo natural á Dios como á su fin (3). Mas escede los límites de la perfeccion de la naturaleza el que la criatura se una á Dios en la persona.

Al 3.º que en la naturaleza humana pueden considerarse dos clases de capacidad : la una segun el órden de la potencia natural, que se cumple siempre por Dios, el cual da á cada cosa segun su capacidad natural ; y la otra segun el órden de la potencia divina, al que toda criatura obedece á su voluntad, y á esto pertenece esta capacidad. Pero Dios no llena toda tal capacidad de la naturaleza ; de otra suerte Dios no podría hacer en la criatura, sino lo que hace ; lo cual es falso, como se ha demostrado (P. 1.ª C. 105, a. 6) : y nada impide que la naturaleza humana haya sido llevada á algo mayor despues del pecado ; porque Dios permite que se haga lo malo, para sacar de ello algo mejor, y segun esto se dice (Rom. 5, 20), *donde abundó el pecado, sobrepujó la gracia*, por lo cual tambien se dice en la bendicion (4) del cirio pasqual « ¡oh culpa feliz, que mereció tener » tal y tan grande Redentor ! »

Al 4.º que la predestinacion presupone la presciencia de las cosas futuras : y por eso, así como Dios predestina la salud de algun hombre, de modo que se cumpla por las oraciones de otros ; así tambien predestinó la obra de la Encarnacion para remedio del pecado humano.

Al 5.º que nada impide que se revele á alguno el efecto, á quien no se revela la causa. Luego pudo revelarse al primer hombre el misterio de la Encarnacion, sin que ántes fuera sabedor de su caída ; pues no todo el que conoce el efecto conoce tambien la causa.

(1) Tal es la opinion de los escolistas con Suarez, Isambert y algunos otros, quienes sin embargo no están acordes en el modo de esponerla.

(2) Así opinan comunmente los tomistas con la mayoría de los teólogos, como lo más probable ; si bien su ilustre caudillo en algun tiempo, y ántes de haber estudiado la cuestion con la madurez y profundidad que despues consagró á ella,

tuvo por igualmente probables (Sent. 3, dist. 1, q. 1, a. 3) ambas opiniones.

(3) Refutacion prévia é indirecta del sistema optimista de Malebranche.

(4) Que se atribuye originariamente á San Ambrosio, aunque á Zósimo su primitiva institucion ; y Santo Tomás á San Gregorio, en cuya época ya estaba en uso.

ARTÍCULO IV. — ¿ Se realizó la Encarnacion de Cristo más principalmente para destruir el pecado original que el actual ? (1)

1.º Parece que Dios se encarnó más principalmente para el remedio de los pecados actuales que para el del original: porque, cuanto más grave es el pecado, tanto más contraría á la salvacion humana, por cuya causa Dios se encarnó; y el pecado actual es más grave que el pecado original, dado que « la pena mínima es debida al pecado » original », como dice San Agustin (contra Julianum, l. 5, c. 11). Luego la Encarnacion de Cristo se ordena más principalmente á borrar los pecados actuales que el original.

2.º Al pecado original no se debe la pena de sentido, sino solo la pena de daño, como se ha demostrado (implic. 1.ª-2.ª, C. 87, a. 5, arg. 2.º y más claramente Sent. 2, dist. 33, q. 2, a. 1). Pero Cristo vino á sufrir la pena de sentido en la cruz en satisfaccion de los pecados; mas no la pena de daño, puesto que no tuvo defecto alguno de la vision ó fruicion divinas. Luego vino más principalmente para borrar el pecado actual que el original.

3.º Como dice el Crisóstomo (De compunctione cordis, l. 2, c. 5), « este es » el afecto del siervo fiel, que considere » como dados á él solo los beneficios de » su Señor, que han sido dados á todos » en comun »; pues San Pablo, como hablando de sí solo, escribe de este modo (Galat. 2), *me amó y se entregó á sí mismo por mí*. Pero nuestros pecados propios son los pecados actuales, puesto que el pecado original es un pecado comun. Luego debemos tener la idea de que creamos que vino principalmente por causa de los pecados actuales.

Por el contrario, dicese (Joan 1, 29), *hé ahí el Cordero de Dios, el que quita el pecado (2) del mundo*; lo cual espli-

cando Beda dice: « pecado del mundo » se llama el pecado original, que es » comun á todo el mundo ».

Conclusion. *Cristo vino á este mundo, para borrar todos los pecados original y actuales; pero principalmente para la reparacion de aquel, por ser más eminente y atendible el bien comun que el individual.*

Responderémos, que es cierto que *Cristo vino á este mundo, no solo para borrar aquel pecado, que pasó originalmente á la posteridad, sino tambien para borrar todos los pecados, que despues se han acumulado; no porque se borren todos, lo cual es por defecto de los hombres, que no se adhieren á Cristo, segun aquello (Joan. 3, 19), la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz; sino porque él exhibió lo que fue suficiente para borrar todos los pecados (3). Por esta razon se dice (Rom. 5, 15): no es el don como el pecado.....; porque el juicio á la verdad fue de un pecado por condenacion, mas la gracia fue de muchos delitos para justificacion.* Pero Cristo vino tanto más principalmente á borrar el pecado, cuanto mayor es aquel pecado; y se dice una cosa mayor de dos maneras: 1.ª *intensivamente,* como es mayor blancura la que es más intensa, y por este modo *es mayor el pecado actual que el pecado original,* puesto que tiene más razon de voluntario, como se ha demostrado (1.ª-2.ª C. 81, a. 1); 2.ª *estensivamente,* como se dice mayor la blancura que abarca mayor superficie, y de este modo *el pecado original, por el que se inficiona todo el género humano, es mayor que cualquier pecado actual,* que es propio de persona singular: *y en este concepto Cristo vino más principalmente á destruir el pecado original, en cuanto « el bien de la multitud es más divino y eminente que el bien de uno », como se dice (Éthic. l. 1, c. 2).*

Al argumento 1.º dirémos, que aquel

(1) Dando por supuesto como dogma de fe que en general tuvo por objeto la reparacion de todos los pecados.

(2) Así en singular consta testualmente en la Vulgata y demas Biblias latinas enmendadas, de conformidad con el testo griego y segun Teofilacto, que de este modo dice se designa más claramente todo pecado; por más que en algunos ejemplares antiguos se halle en plural *peccata*, de donde sin duda lo tomara la Iglesia, que lo conserva en su liturgia al presen-

tar la sagrada Forma á los que se disponen á comulgar: como tambien Beda lo usa en plural, si bien su testo aducido poco despues (arg. *Por el contrario*) no se encuentra tal en sus escritos ni en el autógrafo de la SUMA, habiéndose tomado de la Glosa anónima antigua y moderna.

(3) Así lo hace constar espresamente el Concilio Tridentino (ses. 6, c. 2).

razonamiento procede de la magnitud intensiva del pecado.

Al 2.º que no se debe al pecado original en la futura retribucion la pena de sentido (1) : mas las penalidades que sufrimos sensiblemente en esta vida, como el hambre, la sed, la muerte y otras á este tenor, proceden del pecado original; y por esto Cristo, para satisfacer plenamente por el pecado original, quiso padecer dolor sensible, para consumir en sí mismo la muerte y otras tales penalidades.

Al 3.º que, como dice el Crisóstomo (ibid. c. 6), « el Apóstol hablaba así, » no como queriendo disminuir lo amplísimo (2), y los dones de Cristo difundidos por el mundo entero, sino haciéndose él solo víctima por todos; » porque ¿qué importa que haya hecho á los demás el mismo don que á tí, puesto que te los á tí otorgados son tan íntegros » y tan perfectos, como si á nadie se hubiese concedido algo de ellos? » Luego, porque alguno deba reputar dispensados á él los beneficios de Cristo, no debe creer que no lo hayan sido á otros; y por eso no se escluye que viniese más principalmente á abolir el pecado de toda la naturaleza que el pecado de una sola persona: si bien aquel pecado de naturaleza ha sido curado tan perfectamente en cada individuo, como si lo hubiera sido en uno solo. Por esta razón á causa de la union de la caridad cada uno debe atribuirse todo lo que ha sido dado á todos.

ARTÍCULO V. — ¿Hubiera sido conveniente que Dios se encarnase desde el principio del mundo?

1.º Parece que hubiera sido conveniente que Dios se encarnase desde el principio del género humano: porque la obra de la Encarnacion procedió de la inmensidad de la caridad divina, segun aquello (Ephes. 2, 4): *Dios, que es rico en misericordia, por su estremada caridad, con que nos amó, áun cuando estábamos muertos por los pecados, nos dio vida juntamente en Cristo.* Pero la caridad no tarda en socorrer al amigo que sufre necesidad, segun aquello (Prov. 3,

28), *no digas á tu amigo: ve y vuelve, mañana te daré, pudiendo dar desde luego.* Luego Dios no debió diferir la obra de la Encarnacion, sino que debió desde el principio socorrer inmediatamente al género humano por su Encarnacion.

2.º Dícese (1 Tim. 1, 15), *Cristo vino á este mundo á salvar á los pecadores;* y se hubieran salvado en mayor número, si Dios se hubiera encarnado desde el principio del género humano, pues muchos sin conocer á Dios murieron en su pecado en los diversos siglos. Luego hubiera sido más conveniente que Dios se hubiera encarnado desde el principio del género humano.

3.º La obra de la gracia no es ménos ordenada que la obra de la naturaleza; y esta toma el principio de lo perfecto, como dice Boecio (De consolat. l. 3, prosa 10). Luego la obra de la gracia debió ser desde el principio perfecta; y en la obra de la Encarnacion se considera la perfeccion de la gracia, segun aquello (Joan 1, 14), *el Verbo se hizo carne, y despues se añade, lleno de gracia y de verdad.* Luego Cristo debió encarnarse desde el principio del género humano.

Por el contrario, dícese (Galat. 4, 4), *mas cuando vino el cumplimiento del tiempo, envió Dios á su Hijo, hecho de mujer, hecho sujeto á la ley;* donde dice la Glosa (Ambros.) que « la plenitud » del tiempo es la época prefijada por Dios Padre, para enviar á su Hijo: y, pues Dios definió todo por su sabiduría; luego Dios se encarnó en el tiempo más conveniente, y por tanto no fue conveniente que se encarnase desde el principio del género humano.

Conclusion. *No fue conveniente que Dios se encarnase desde el principio del género humano [1] ántes del pecado, ni [2] inmediatamente despues de cometido; sino [3] cuando, humillado el hombre por el pecado, reconoció su necesidad de libertador.*

Responderémos que, como la obra de la Encarnacion se ordena principalmente á la reparacion de la naturaleza humana por la abolicion del pecado, es evidente

(1) Tal es la doctrina constantemente sostenida por el Angélico Doctor, cual se colige tambien de Inocencio III (Extra

De Baptismo, cap. Majores 5, Sed adhuc).

(2) La universalidad de la gracia y virtud de Cristo.

que no convino que Dios se hubiese encarnado ántes del pecado desde el principio del género humano; porque la medicina no se da sino á los ya enfermos, y por esto el mismo Señor (Matth. 9, 12) dice, *los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos; porque no he venido á llamar justos, sino pecadores. Tampoco fue conveniente que Dios se encarnase inmediatamente despues del pecado*: 1.º por la condicion del pecado humano, que había provenido de la soberbia; por cuya razon debía el hombre ser libertado, de modo que humillado reconociese que necesitaba de libertador, y así sobre estas palabras (Galat. 3, *ordinata per angelos in manu Mediatoris*) dice la Glosa (ord.): « Dios en su gran consejo determinó que su Hijo no fuese enviado inmediatamente despues de la caída del hombre ». En efecto: Dios dejó primeramente al hombre en libertad de arbitrio en la ley natural, para que así conociese las fuerzas de su naturaleza; y, habiendo sido así desleal, recibió la ley: mas, dada esta, creció la enfermedad por vicio no de la ley sino de la naturaleza, para que de este modo conocida su enfermedad llamase al médico y buscase el auxilio de la gracia. 2.º A causa del órden de la promocion al bien, segun el cual se procede de lo imperfecto á lo perfecto; por lo cual dice el Apóstol (1 Cor. 15, 46), *no ántes lo que es espiritual, sino lo que es animal, despues lo que es espiritual: el primer hombre de la tierra, terreno; el segundo hombre del cielo, celestial*. 3.º Por la dignidad del Verbo encarnado; puesto que sobre aquello (Galat. 4, *at ubi venit plenitudo temporis*) dice la Glosa (August. tract. 31 in Joan): « cuanto mayor era el Juez que venía, tanto más larga serie de pregones debía (1) precederle ». 4.º Para que el fervor de la fe no se enfriase con la dilacion del tiempo, puesto que al fin del mundo se resfriará la caridad de muchos. Por esta razon se dice (Luc. 18, 8): *cuando viniere el Hijo del Hombre, ¿ piensas que hallará fe sobre la tierra?*

Al argumento 1.º dirémos, que la caridad no tarda en socorrer al amigo, salva sin embargo la oportunidad de los nego-

cios y la condicion de las personas; porque, si un médico diera al enfermo la medicina inmediatamente que principia la enfermedad, adelantaría ménos, y le dañaría más que le favorecería. Por este mismo motivo el Señor no aplicó el remedio de la Encarnacion al género humano inmediatamente desde el principio; para que no lo despreciase por soberbia, si ántes no conocía su enfermedad.

Al 2.º que San Agustín contesta á esto (lib. De sex quæstionibus paganorum, ep. 102 ó 49, q. 2) diciendo que « Cristo quiso mostrarse á los hombres y predicarles su doctrina, cuando y en donde sabía que había hombres que habían de creer en él; porque en los tiempos y lugares, en que su Evangelio no fue predicado, sabía por su prescien- cia que serían todos tales en su predicacion, cuales fueron no todos pero sí muchos ante su presencia corporal, que no quisieron creer en él aunque resucitó muertos » (2). Pero el mismo doctor, rechazando esta contestacion (De perseverancia, c. 9) dice: « ¿ podemos decir acaso que los tirios y sidonios, operándose ante ellos tales prodigios, no habrían querido creer ó que no creerían viéndolos, siendo así que Dios mismo atestigua que hubieran hecho penitencia, humillándose profundamente, si en medio de ellos se hubieran producido estos signos de la potencia divina? Por consiguiente, como él mismo dando su solucion añade (ibid. c. 11), segun dice el Apóstol (Rom. 9, 16), *no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia*, el cual quiso socorrer á los que previó creerían en sus milagros, á ser testigos de ellos; mas no á otros, de quienes en su predestinacion juzgó de otra manera oculta, pero justamente. Así pues reconozcamos sin duda su misericordia en los que son librados y su verdad en los que son castigados ».

Al 3.º que lo perfecto es ántes que lo imperfecto; en las cosas diversas lo es en tiempo y naturaleza (pues lo que conduce á lo demas á la perfeccion es preciso que sea perfecto); mas en una sola y misma cosa lo imperfecto tiene la priori-

(1) San Agustín dice á la letra *præcedebat*; y no, como la citada Glosa, *præcedere debebat*.

(2) Palabras de que abusaron los semipelagianos, interpretándolas á favor de sus errores.

dad del tiempo, aunque sea posterior por naturaleza. Así pues á la imperfeccion de la naturaleza humana precede en duracion la eterna perfeccion de Dios; pero la sigue su perfeccion consumada en la union á Dios.

ARTÍCULO VI.— Debió diferirse la Encarnacion hasta el fin del mundo? (1)

1.º Parece que la obra de la Encarnacion debió ser diferida hasta el fin del mundo: porque se dice (Ps. 91, 11), *mi vejez por vuestra abundante misericordia*, esto es, «en los últimos tiempos», como dice la Glosa (interl. y August.). Pero el tiempo de la Encarnacion es principalmente el tiempo de misericordia segun aquello (Ps. 101, 14), *porque viene el tiempo de apiadarse de ella*. Luego la Encarnacion debió diferirse hasta el fin del mundo.

2.º Como se ha dicho (a. 5, al 3.º), lo perfecto es en el mismo sujeto temporalmente posterior á lo imperfecto. Luego lo que principalmente es perfecto debe ser absolutamente lo último en el tiempo. Pero la suma perfeccion de la naturaleza humana está en su union al Verbo, puesto que en Cristo se complació habitar toda la plenitud de la Divinidad, como dice el Apóstol (Coloss. 1). Luego la Encarnacion debió diferirse hasta el fin del mundo.

3.º No es conveniente que se haga por dos lo que puede ser hecho por uno solo; y una sola venida de Cristo, que tendrá lugar al fin del mundo, podía bastar para la salvacion de la humana naturaleza. Luego no convino que ántes viniera por la Encarnacion, y por lo tanto la Encarnacion debió diferirse hasta el fin del mundo.

Por el contrario, dicese (Habac. 3, 2), *en medio de los años la harás notoria* (2). Luego el misterio de la Encarnacion, que ha sido manifestado al mundo, no debió diferirse hasta el fin de este.

Conclusion. *De ningun modo convenia*

(1) Como sienten los judíos en su indefinida espectacion del Mesias, cuya venida ya realizada se obstinan en no querer reconocer.

(2) Palabras que la Iglesia insinúa referirse al misterio de la Encarnacion, ingiriéndolas en el Oficio de la Natividad de Cristo.

diferirse la Encarnacion hasta el fin del mundo.

Responderémos que, así como *no fue conveniente* que Dios se encarnase desde el principio del mundo, así no lo fue *que la Encarnacion se diferiese hasta el fin del mundo*; lo cual es notorio, 1.º por la union de la divina y humana naturaleza; pues, como se ha dicho (a. 5, al 3.º), lo perfecto precede de un modo en tiempo á lo imperfecto, y de otro por el contrario lo imperfecto precede en tiempo á lo perfecto; porque en lo que de imperfecto se hace perfecto lo imperfecto precede en tiempo á lo perfecto, mas en lo que es causa eficiente de la perfeccion lo perfecto precede en tiempo á lo imperfecto; y en la obra de la Encarnacion concurren estas dos cosas, puesto que la naturaleza humana en la Encarnacion misma ha sido llevada á la suma perfeccion; y por esto no convino que la Encarnacion se realizase desde el principio del género humano. Pero el mismo Verbo encarnado es la causa eficiente de la perfeccion de la naturaleza humana, segun aquello (Joan. 1, 16), *de su plenitud recibimos todos nosotros*; y por tanto *no debió diferirse la obra de la Encarnacion hasta el fin del mundo*; mas la perfeccion de la gloria, á la cual ha de ser llevada en último término la naturaleza humana por el Verbo encarnado, tendrá lugar al fin del mundo. 2.º Por el efecto de la humana salud; pues, como se dice (lib. De qq. vet. et novi Testam. q. 83) (3), «en poder del » dador está cuándo ó cuánto quiere com- » padecerse. Vino pues, cuando supo que » debia venir en auxilio del género hu- » mano y que sería grato su beneficio; » porque, como por consecuencia de cier- » to abatimiento del género humano co- » menzó á perderse (4) el conocimiento » de Dios entre los hombres y las cos- » tumbres se alterasen, se dignó escoger » á Abraham, para que fuese el tipo de » la regeneracion del conocimiento de » Dios y de las costumbres; y, como to- » davia fuese demasiado tibio en su ser- » vicio, dio despues por medio de Moisés

(3) No de San Agustín, segun se ve anotado al margen en algunas ediciones, sino de cierto hereje luciferiano llamado Hilario, como demuestra Belarmino; aunque en las palabras aducidas nada hay censurable.

(4) *Obolescere*; no *abolescere*, cual se ve citado en algunos ejemplares.

» la ley escrita; y, habiéndola los pueblos
 » despreciado, no sometiéndose á ella ni
 » los que la recibieron la observaron, mo-
 » vido el Señor á misericordia, envió á su
 » Hijo, el cual dada á todos la remision
 » de los pecados los ofreciera á Dios Pa-
 » dre justificados ». Mas, si este remedio
 se hubiera diferido hasta el fin del mun-
 do, hubiérase borrado totalmente en la
 tierra el conocimiento y reverencia de
 Dios y la honestidad de las costumbres.
 3.º Es notorio haber sido esto conveniente
 para la manifestacion de la divina virtud,
 que salvó á los hombres de muchos mo-
 dos, no solamente por la fe del futuro,
 sino tambien por la fe del presente y del
 pasado.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella
 Glosa habla de la misericordia condu-
 cente á la gloria : y, si se refiere á la mi-
 sericordia otorgada al género humano por
 la Encarnacion de Cristo, debe saberse
 que, como dice San Agustin (Retract.
 l. 1, c. 26), el tiempo de la Encarnacion
 puede compararse á la juventud del gé-
 nero humano « á causa del vigor y fervor
 » de la fe, que obra por amor », y á la
 senectud, que es la sexta edad, á causa
 del número de los tiempos, puesto que

(1) Que se computa desde la cautividad de Babilonia hasta el nacimiento de Cristo, siguiendo á ella la 7.ª hasta el fin del mundo.

Cristo vino en la sexta edad (1). Y, aun-
 que en el cuerpo no pueden existir simul-
 táneamente la juventud y la senectud,
 pueden existir no obstante á la vez en el
 alma : aquella por su vivacidad y esta por
 su gravedad. Por esto dice San Agustin
 en una de sus obras (Qq. l. 83, q. 44) que
 « no convino venir al Maestro divino, á
 » cuya imitacion debía ser formado en
 » mejores costumbres el género humano,
 » sino en tiempo de la juventud »; y en
 otra parte (lib. 1, De gen. cont. maniq.
 c. 3) dice « haber venido Cristo en la
 » sexta edad del género humano, como en
 » la senectud ».

Al 2.º que la obra de la Encarnacion,
 no solamente debe ser considerada como
 término del movimiento de lo imperfecto
 á lo perfecto, sino tambien como princi-
 pio de perfeccion en la naturaleza huma-
 na, segun lo dicho.

Al 3.º que, como dice el Crisóstomo
 (sup. illud Joan. 3, 17), *no envió Dios su
 Hijo al mundo, para juzgar al mundo*
 (hom. 27), « dos son las venidas de Cris-
 » to, la 1.ª para perdonar los pecados,
 » la 2.ª para juzgar al mundo. Porque,
 » si no hubiera hecho esto, todos se hu-
 » biesen perdido á la vez, *porque todos*
 » *pecaron, y tienen necesidad de la gloria*
 » *de Dios* (Rom. 3, 23) ». Es pues evi-
 dente que no debió diferirse hasta el fin
 del mundo la venida de la misericordia.

CUESTION II.

Modo de la union del Verbo encarnado.

Es de considerarse á continuacion el modo de la union del Verbo encarnado: 1.º respecto de la union misma; 2.º en cuanto á la persona asumente; 3.º acerca de la naturaleza tomada. Sobre lo 1.º estudiaremos doce puntos: 1.º La union del Verbo encarnado se operó en la naturaleza? - 2.º Lo fue en la persona? - 3.º Y en el supuesto ó hipóstasi? - 4.º La persona ó hipóstasi de Cristo despues de la Encarnacion es compuesta? - 5.º Se realizó alguna union del alma y del cuerpo en Cristo? - 6.º La naturaleza humana fue unida accidentalmente al Verbo? - 7.º La union misma es algo creado? - 8.º Es lo mismo que la asuncion? - 9.º La union de las dos naturalezas es la mayor de las uniones? - 10.º La union de las dos naturalezas en Cristo fue hecha por la gracia? - 11.º La precedieron algunos méritos? - 12.º La gracia de la union fue natural al hombre Cristo?

ARTÍCULO I. — La union del Verbo encarnado ha sido hecha en la naturaleza? (1)

1.º Parece que la union del Verbo encarnado se hizo en la naturaleza (2): porque dice San Cirilo y se lee en las actas del Concilio de Calcedonia (p. 2, act. 1), « no conviene entender dos naturalezas, sino una sola naturaleza del Verbo Dios encarnado »; lo cual no sería, si la union no se hiciese en la naturaleza. Luego la union del Verbo encarnado ha sido hecha en la naturaleza.

2.º Dice San Atanasio (Symb. fid.): « así como el alma racional y la carne es un solo hombre, así Dios y el hombre es un solo Cristo ». Pero el alma racional y la carne convienen en la constitucion de una sola naturaleza humana: así pues Dios y el hombre convienen en la constitucion de alguna única (3) natura-

leza. Luego la union ha sido hecha en la naturaleza.

3.º De dos naturalezas la una no toma su nombre de la otra, si no se transmutan recíprocamente de algun modo. Y, pues la divina naturaleza y la humana en Cristo se denominan recíprocamente; porque dice San Cirilo (ibid.) que « la naturaleza divina se encarnó »; y San Gregorio Nacienceno (epist. 1, ad Cleod.) que « la humana naturaleza ha sido deificada », como se ve por el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 6 y c. 11); parece por consiguiente que de las dos naturalezas resultó una sola naturaleza.

Por el contrario, dicese en la determinacion del concilio Calcedonense (sup. cit. act. 5): « confesamos que en estos últimos tiempos debe reconocerse al Hijo unigénito de Dios en dos naturalezas, sin confusion, de un modo inmu-

(1) La contestacion negativa en el concepto de no haberse refundido en una sola y misma las dos naturalezas divina y humana es un dogma de fe declarado por los concilios de Constantinopla y de Calcedonia (act. 5) en corroboracion del 2.º de Efeso y por el papa Leon I (epist. 21 ad Flavianum) contra Eutiques, quien pretendia que « en el momento de la Encarnacion la carne fue convertida en la divinidad, teniendo por consiguiente Cristo con su única persona la sola tambien naturaleza divina »; así como por el contrario los arrianos y priscilianitas solo reconocian en Cristo la naturaleza humana, y Apolinar dogmatizaba que « en la obra misma de la Encarnacion algo del Verbo se convirtió en carne »: errores anatematizados ademas por los concilios 1.º, 2.º y 6.º de To-

do y por Leon II y otros Pontífices y concilios posteriores, todos en conformidad con la doctrina de San Cirilo en su epistola sinódica al Concilio 1.º de Efeso y con los símbolos constantinopolitano y de San Atanasio, condenatorios de las diversas herejías de Arrio, Sabelio, Apolinar, Eutiques, Dióscoro, Orígenes ó Adamancio y tantos otros acerca de este tan fundamental é interesantísimo punto de la fe católica.

(2) Suprimida aqui no sin razon la palabra (una) « única », que aparecía en varias ediciones antiguas y aun códices manuscritos.

(3) La palabra *unius* se echa de ménos en algunas ediciones entre las antiguas.

» table, indiviso, inseparable; sin que jamás desapareciera esta diferencia de naturalezas por causa de la union. Luego la union no ha sido hecha en la naturaleza.

Conclusión. *Es imposible que la union del Verbo encarnado se realizase en la naturaleza.*

Responderémos que, para evidenciar esta cuestion, es menester considerar qué es la naturaleza. Debe saberse pues que el nombre de naturaleza se ha dicho ó tomado de (*nascendo*) nacer; por lo que primeramente ha sido impuesto este nombre, para significar la generacion de los vivientes, que se llama nacimiento ó germinacion (*pullulatio*), de modo que se da el nombre de naturaleza (*natura*) como que ha de nacer (*nascitura*); despues fue empleado este nombre de naturaleza, para significar el principio de esta generacion: y, puesto que el principio de la generacion (1) en las cosas vivientes es intrínseco, la palabra naturaleza ha servido despues para significar cualquier principio intrínseco de movimiento, segun lo cual dice el Filósofo (*Phys. l. 2, t. 3*) que « la naturaleza es el principio » del movimiento en lo que es *per se* y no *secundum accidens*. Mas este principio ó es forma ó es materia, por lo que á veces la naturaleza se dice forma y otras materia: y, como el fin de la generacion natural está en lo que es engendrado, esto es, la esencia de la especie, que la definicion significa; de ahí es que esta esencia de la especie se llama tambien naturaleza. De este modo define Boecio la naturaleza (*l. De duab. nat.*) diciendo: « la naturaleza es lo que da á cada cosa » su diferencia específica », esto es, la que completa la definicion de la especie. Así pues ahora hablamos de la naturaleza, segun que significa esencia ó *quod quid est*, ó la quiddidad de la especie. Tomando de este modo la palabra naturaleza, es imposible que la union del Verbo encarnado haya sido hecha en la naturaleza; porque algo es constituido de dos ó más uno de tres modos: 1.º de dos cosas íntegras perfectas remanentes,

lo cual no puede hacerse sino en las cosas, cuya forma es composicion ú orden ó figura; como de muchas piedras amontonadas sin orden alguno por la composicion sola se hace un monton, mas de piedras y maderas dispuestas segun algun orden y adaptadas á alguna figura se forma la casa. Segun esto algunos (2) supusieron que la union tenía lugar por modo de confusion, que es sin orden ó por modo de conmensuracion (3), que es con orden. Pero esto no puede ser: 1.º porque la composicion ó el orden, ó la figura no es forma substancial, sino accidental, y así se seguiría que la union de la Encarnacion no existiría *per se*, sino *per accidens*, lo que despues se demostrará ser falso (a. 6); 2.º porque de estas no se hace una sola *simpliciter*, sino *secundum quid*, puesto que subsisten varias en acto; 3.º porque la forma de las tales no es naturaleza, sino más bien arte, como la forma de la casa; y así no se constituiría una naturaleza en Cristo, como ellos quieren. 2.º Alguno se hace de muchas cosas perfectas, pero transformadas, como de los elementos se hace lo misto; y en este sentido algunos dijeron haber sido hecha la union de la Encarnacion por modo de conmision (4). Pero esto no puede ser: 1.º porque la naturaleza divina es absolutamente inmutable, como se ha dicho (*P. 1.ª C. 9, a. 1 y 2*); por consiguiente ni la misma puede convertirse en otro, puesto que es incorruptible, ni otro en la misma, por ser ella inengendrable; 2.º porque lo que está mezclado no es lo mismo en especie que ninguno de los elementos de la mezcla, pues la carne difiere de cualquiera especie de elementos; y de este modo Cristo no sería de la misma naturaleza que el Padre ni que la Madre; 3.º porque no puede hacerse mezcla de cosas que están muy distantes, dado que la una de ellas pierde su especie, como si uno mezcla una gota de agua en una ánfora de vino; y segun esto, escediendo infinitamente la naturaleza divina á la humana, no puede existir tal mision (5), sino que quedará sola la naturaleza di-

(1) Tanto activa como pasiva, segun claramente se colige del contexto.

(2) Los antiquianos principalmente.

(3) Algunos pocos leen *commassationis*, en lugar de *commensurationis*, que es lo comun.

(4) *Commisionis* en todas las ediciones posteriores á García; pero en el código de Aleaüz y en algunas ediciones antiguas, como las romanas, *complexionis*.

(5) Alguna vez sin embargo se halla en los SS. PP. con la denominacion de *miston* ó *mixture*, queriendo designar sim-

vina. 3.º Se hace algo de algunas cosas no mezcladas ó transformadas, sino imperfectas, como del alma y del cuerpo se hace el hombre, é igualmente de los diversos miembros se constituye un solo cuerpo. Mas esto no puede decirse del misterio de la Encarnacion: 1.º porque una y otra naturaleza, es decir, la divina y la humana, es perfecta segun su razon; 2.º porque la naturaleza divina y la humana no pueden constituir algo por modo de partes cuantitativas, como los miembros constituyen el cuerpo, puesto que la naturaleza divina es incorpórea; ni por modo de forma y materia, porque la divina naturaleza no puede ser forma de algo y ménos de cosa corpórea; de donde se seguiría que la especie resultante sería comunicable á más de uno, y así habría muchos Cristos; 2.º porque Cristo no tendría ni naturaleza humana ni divina; pues la diferencia añadida varía la especie, como la unidad el número, segun se dice (Met. l. 8, t. 10).

Al argumento 1.º dirémos, que aquel pasaje de San Cirilo (1) se espone en el quinto Sínodo (Constant. 2.º general, 5, collat. 8, can. 8) de este modo: « si alguno, diciendo que una sola naturaleza del Verbo de Dios se ha encarnado, no lo entiende como los Padres lo enseñaron que de la naturaleza divina y la humana mediante su union segun la subsistencia se ha hecho un solo Cristo, sino que por tales palabras pretende introducir una sola naturaleza ó sustancia de la divinidad y de la carne de Cristo; el tal sea escomulgado ». Luego no es el sentido que en la Encarnacion se haya constituido de las dos naturalezas una sola naturaleza, sino que la naturaleza del Verbo Dios unió la carne á sí en la persona.

plamente la union en su sentido recto y con sencillez de lenguaje, bien léjos de la intencion perversa de Eutiques y los suyos en el uso de esa misma vez; por cuya razon la rechazan como herética San Juan Damasceno (*De orth. fid.* l. 3, c. 3) y San Bernardo, quien sin embargo la llama (*serm. 2 de natali Domini*) *unam commixturam*, entendiéndola inconfusa.

(1) Quien no obstante se queja en su carta á Juan de Antioquia de no haber sido bien interpretadas sus palabras por Eustacio, á quien por lo mismo reconviene los Padres del Concilio.

(2) Conforme á la letra del Símbolo de San Atanasio: *non duo, sed unus est Christus; unus autem, non confusio substantiarum, sed unitate personarum.*

(3) Del Verbo: tal es la doctrina de la Iglesia contra Nestorio, que distinguía en Cristo dos personas, correspondientes

Al 2.º que del alma y del cuerpo se constituye en cada uno de nosotros doble unidad de naturaleza y de persona: de naturaleza, segun que el alma se une al cuerpo, perfeccionándolo formalmente, de modo que de dos se haga una naturaleza, como del acto y de la potencia ó de la materia y de la forma; y respecto á esto no se considera la semejanza, puesto que la naturaleza divina no puede ser forma de cuerpo, como se ha probado (P. 1.ª, C. 3, a. 8). Mas la unidad de la persona es constituida de ellas, en cuanto es alguno uno subsistente en la carne y el alma; y acerca de esto se considera la semejanza, porque un solo Cristo subsiste en la divina naturaleza y en la humana (2).

Al 3.º que, como dice el Damasceno (*ibid.*), la naturaleza divina se dice encarnada, por cuanto ha sido unida á la carne personalmente; no que haya sido convertida en la naturaleza de la carne. Igualmente tambien se dice carne deificada, como él mismo dice (*ibid.* c. 15 y c. 17), no por conversion, sino por la union al Verbo, salvadas sus propiedades naturales; de modo que se entienda ser deificada la carne, porque ha sido hecha carne del Verbo Dios, no porque haya sido hecha Dios.

ARTÍCULO II. — La union del Verbo encarnado se hizo en la persona? (3)

1.º Parece que la union del Verbo encarnado no se realizó en la persona; porque la persona de Dios no es otra cosa que su naturaleza, como se ha demostrado (P. 1.ª, C. 29, a. 3): si pues la union no ha sido hecha en la naturaleza, síguese que no lo fue en la persona.

2.º La naturaleza humana no es de menor dignidad en Cristo que en nos-

á las dos naturalezas divina y humana, reconociendo, no un solo Cristo Dios y Hombre á la vez, sino separadamente un Hijo de Dios y otro hijo del hombre; contra Severo de Antioquia, que enseñaba « no haber en Cristo union personal subsistente en las dos naturalezas, y sí solo habitual, es decir, segun cierto hábito ó propiedad y condicion divina; por la que, siendo únicamente hombre, operaba milagros por la asistencia en cierta participacion de la virtud divina ». Juan Hus por su parte reconocía un solo Cristo en las dos naturalezas divina y humana, sin mencionar empero la única persona divina, en la que se verifica la union de ambas segun la doctrina católica, clara y espresamente formulada por los concilios 5.º de Constantinopla (*confes.* 8, c. 5 y 7), Constanza (*ses.* 13) y Toledanos 1.º (*can.* 21), 2.º y 6.º

otros ; y la personalidad pertenece á la dignidad, como se ha demostrado (P. 1.^a, C. 29, a. 3, al 2.^o). Luego, como la naturaleza humana tenga en nosotros propia personalidad, con mayor razon tuvo propia personalidad en Cristo.

3.^o Como dice Boecio (lib. De duab. nat.) (1), « persona es la sustancia individual de la naturaleza racional » ; y el Verbo de Dios tomó la naturaleza humana individual, porque la naturaleza universal no subsiste *secundum se*, sino que se considera en la simple contemplacion, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 11). Luego la humana naturaleza tiene su personalidad en Cristo ; y de consiguiente no parece que la union haya sido hecha en la persona.

Por el contrario, se lee en el Sínodo de Calcedonia (Act. 5): « reconocemos » un solo y mismo Hijo Unigénito, Dios » Verbo, Nuestro Señor Jesucristo, no » partido ó dividido en dos personas ». Luego la union fue hecha en la persona.

Conclusion. *La union de la naturaleza humana á la divina en el Verbo se realizó en su divina persona.*

Responderémos, que la persona significa otra cosa que la naturaleza ; porque la naturaleza segun lo dicho (a. 1) designa la esencia de la especie, que la definicion significa : y, si á las cosas, que pertenecen á la razon de la especie, ninguna otra cosa pudiera hallarse unida, ninguna necesidad habría de distinguir la naturaleza del supuesto de la naturaleza, que es el individuo subsistente en aquella naturaleza ; puesto que cada individuo subsistente en alguna naturaleza sería por completo lo mismo con su naturaleza. Mas sucede hallarse en ciertas cosas subsistentes algo, que no pertenece á la razon de la especie, es decir, los accidentes y los principios que las individualizan ; como principalmente se ve en las que son compuestas de materia y forma (2) : y por eso en las tales la naturaleza y el supuesto difieren áun realmente (*secundum rem*), no como cosas

absolutamente separadas, sino porque en el supuesto se incluye la naturaleza misma de la especie y se sobreañaden ciertas otras, que estan fuera de la razon de la especie ; por lo que el supuesto es significado como un todo, que tiene la naturaleza como parte formal y perfectiva de él ; y por esto en los compuestos (3) de materia y forma la naturaleza no se predica del supuesto, pues no decimos que este hombre sea su humanidad. Pero, si hay alguna cosa, en la que no haya en absoluto otra cosa fuera de la razon de la especie ó de su naturaleza, como sucede en Dios ; en ella el supuesto y la naturaleza no difieren en realidad, sino solo segun la razon de entender : porque la naturaleza se dice, segun que es cierta esencia ; y la misma se dice supuesto, segun que es subsistente. Y lo que se ha dicho del supuesto debe entenderse de la persona en la criatura racional ó intelectual ; porque la persona no es otra cosa que « la sustancia individual de la naturaleza racional », segun Boecio. Por consiguiente todo lo que está en una persona, ya pertenezca ó no á su naturaleza, le está unido en la persona. Si pues la naturaleza humana no se une al Verbo de Dios en la persona, de ningun modo se le une (4) ; y así se quita totalmente la fe de la Encarnacion, lo cual es subvertir toda la fe cristiana. Luego, dado que el Verbo tenga unida á sí la naturaleza humana, mas no perteneciendo á su naturaleza divina ; síguese que *la union fue hecha en la persona del Verbo, y no en la naturaleza* (5).

Al argumento 1.^o dirémos que, aunque en Dios la naturaleza y la persona no sean en realidad diferentes, sin embargo difieren segun el modo de significar, como se ha dicho ; puesto que la persona designa la esencia por modo subsistente ; y, como la naturaleza humana está unida al Verbo de tal modo que el Verbo subsiste en ella, mas no de modo que se le añada algo á la razon de su naturaleza, ó que su naturaleza se transforme en

(1) El título íntegro es *De duabus naturis et una persona Christi, contra Eutychem et Nestorium*.

(2) V. en la 1.^a P. la C. 3, a. 3, y sus notas, tomo 1.^o pág. 23 y 24.

(3) Como ni en los demas seres creados cualesquiera, segun se espresa luego (C. 17, a. 1).

(4) Por union propiamente sustancial, que solo puede rea-

lizarse en la persona ; á diferencia de la accidental y como de adjuntos estrinsecos, que no es ni puede ser personal hablando con propiedad.

(5) Dogma definido por el concilio de Efeso, confirmado por el de Calcedonia y espresamente consignado y recitado por disposicion de la Iglesia en los Símbolos apostólico, niceno y de San Atanasio.

otra; por eso la union de la naturaleza humana al Verbo de Dios se hizo en la persona, no en la naturaleza.

Al 2.º que la personalidad en tanto pertenece á la dignidad y perfeccion de alguna cosa, en cuanto pertenece á la dignidad de alguna cosa y á su perfeccion el que exista *per se*; lo cual se entiende en el nombre de persona. Pero es más digno á alguno existir en otro más digno que él que el existir *per se*; y así la naturaleza humana es más digna en Cristo que en nosotros, por lo mismo que en nosotros como existente *per se* tiene propia personalidad, miéntras que en Cristo existe en la persona del Verbo; así como tambien el ser completivo de la especie pertenece á la dignidad de la forma, y sin embargo lo sensitivo es más noble en el hombre á causa de la union á forma más noble completiva: que lo es en el bruto animal, en el que es forma completiva.

Al 3.º que el Verbo de Dios « no tomó la naturaleza humana en universal, sino en el átomo, esto es, en el individuo » (1), como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 11): de otra manera sería menester que á cada hombre conviniera ser Verbo de Dios, como conviene á Cristo. Debe saberse sin embargo que no todo individuo en el género de la sustancia, áun en la naturaleza racional, tiene razon de persona; sino solo aquel que existe *per se*, mas no el que existe en otro más perfecto: así la mano de Sócrates, aunque sea cierta cosa individual, no es sin embargo persona; puesto que no existe *per se*, sino en un sujeto más perfecto, es decir, en su todo. Lo propio puede significarse en el hecho de decirse la persona sustancia individual: porque la mano no es sustancia completa, sino parte de sustancia. Luego, aunque esta humana naturaleza sea cierto individuo en el género de la sustancia; sin embargo, como no existe *per se* separadamente,

(1) Es decir, según él mismo explica, « ni tomó todas las hipóstasis », ni era individuo subsistente en sí mismo como hombre-Dios, hasta que comenzó á subsistir en su propia hipóstasi en virtud de la simultánea union de las dos naturalezas á su única persona divina, en la que ya ántes subsistía sin la humana con sola la divina.

(2) Pudiéndose por lo mismo decir con toda verdad y propiedad en sentido estrictamente católico que la Santísima Virgen Maria es Madre de Dios, y no solamente Madre de Cristo, como impiamente pretendiera Nestorio, cuya blasfe-

sino en sujeto más perfecto, esto es, en la persona del Verbo de Dios; síguese que no tiene personalidad propia: así que la union fue hecha en la persona (2).

ARTÍCULO III. — ¿La union del Verbo encarnado ha sido hecha en el supuesto ó hipóstasi? (3)

1.º Parece que la union del Verbo encarnado no ha sido hecha en el supuesto ó en la hipóstasi; porque dice San Agustín (Enchir. c. 35): « la sustancia divina » y humana, una y otra es un solo Hijo » de Dios; pero la una por causa del » Verbo y la otra por causa del hombre ». El papa Leon dice tambien (epist. ad Flav. 28 edit. ven.), « brilla una de estas » por los milagros y sucumbe la otra á » las injurias ». Pero una y otra difieren en el supuesto. Luego la union del Verbo encarnado no ha sido hecha en el supuesto.

2.º La hipóstasi no es otra cosa que la sustancia particular, como dice Boecio (lib. De duab. natur.); y es evidente que en Cristo hay cierta otra sustancia particular independiente de la hipóstasi del Verbo, á saber, el cuerpo y el alma y el compuesto de ellos. Luego hay en el mismo otra hipóstasi ademas de la hipóstasi del Verbo.

3.º La hipóstasi del Verbo no se contiene en algun género, ni bajo la especie, como consta de lo que se ha dicho (P. 1.ª C. 3, a. 5). Pero Cristo, según que se hizo hombre, está contenido bajo la especie humana; porque dice San Dionisio (De div. nom. c. 1, lect. 2): « el que es » cede supereminentemente el órden todo » de la naturaleza entera vino á constituirse dentro de los términos de nuestra naturaleza ». Mas no se contiene bajo la especie humana, sino como cierta hipóstasi de la especie humana. Luego en Cristo hay otra hipóstasi ademas de la hipóstasi del Verbo de Dios, resul-

ta por cierto dió ocasion á que el concilio de Efeso formularse la tan piadosa y repetida como lacónica y eficaz oracion del Ave Maria.

(3) Refutacion directa y concluyente de la herejía llamada *felicianina*, que mediante cierta infundada distincion entre persona ó hipóstasi ó supuesto reconocia en Cristo una sola persona pero con dos supuestos ó hipóstasis; error tan antitufosófico como heterodoxo, ya procediese de ignorancia ó de malicia, condenado por Leon I (epist. 11 ad Julianum contra Eutychen).

tando la misma consecuencia anterior.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 3, 4 y 5): «reconocemos en Nuestro Señor Jesucristo dos naturalezas, pero una sola hipóstasi».

Conclusion. *Es herético segun antigua declaracion de la Iglesia decir que hay en Cristo dos hipóstasis ó supuestos, ó (lo que es lo mismo) que la union de la Encarnacion no se realizó en su única hipóstasi ó persona divina.*

Responderemos, que algunos (1) ignorando la relacion de la hipóstasi á la persona, aunque concedían en Cristo una sola persona, supusieron sin embargo una hipóstasi de Dios y otra del hombre (2), como si la union fuese hecha en la persona, no en la hipóstasi; lo cual es notoriamente erróneo por tres razones: 1.^a porque la persona no añade sobre la hipóstasi, sino una naturaleza determinada, á saber, la racional, segun lo que dice Boecio (lib. De duab. nat.) que «persona es la sustancia individua de la naturaleza racional»: y así es lo mismo atribuir propia hipóstasi á la humana naturaleza en Cristo que la propia persona; lo cual entendiéndolo los Santos Padres condenaron este doble error en el 5.^o Concilio celebrado en Constantinopla (Collat. 8, can. 5), diciendo: «si alguno intenta introducir en el misterio de Cristo dos subsistencias ó dos personas, sea anatematizado». En efecto: la Santa Trinidad no esperiméntó adición de persona ó subsistencia, por haberse encarnado solo de ella el Verbo de Dios. La subsistencia es empero lo mismo que la cosa subsistente, lo que es propio de la hipóstasi, como se ve por Boecio (l. De duab. natur.). 2.^a Porque, si se concede que la persona añada algo sobre la hipóstasi, en lo cual pueda hacerse la union; esto no es otra cosa que la propiedad perteneciente á la dignidad, segun lo que se dice por algunos que la persona es la hipóstasi, perteneciente á la digni-

dad por propiedad distinta. Si pues ha sido hecha la union en la persona y no en la hipóstasi, será consiguiente que no se ha efectuado la union sino segun cierta dignidad. Y esto con la aprobacion del Sínodo Efesino (gener. III, p. 3, can. anath. 3) fue condenado por San Cirilo en estos términos: «si alguno despues de la union divide las subsistencias en un solo Cristo, uniéndola solamente por una conjuncion, que es conforme á cierta dignidad (3) ó autoridad, ó sea la potencia, y no más con el concurso segun la adunacion natural, sea escomulgado». 3.^a Porque únicamente la hipóstasi es á la que se atribuyen en concreto (4) las operaciones y propiedades de la naturaleza, y tambien las cosas que pertenecen á la razon de la naturaleza: porque decimos que este hombre raciocina, que tiene la facultad de reir y que es animal racional; y por esta razon se dice ser este hombre supuesto, esto es, porque de él es de quien se dicen estas cosas, que le pertenecen y las recibe como sus predicados. Si pues hay otra hipóstasi en Cristo ademas de la hipóstasi del Verbo, siguese que de alguno otro que del Verbo se verifican las cosas, que son del hombre, como haber nacido de la Virgen, padecido, crucificado y sepultado. Y esto ha sido tambien condenado (5) con aprobacion del Concilio de Efeso (ibid. can. 4) en estas palabras: «si alguno atribuye con separacion á dos personas ó subsistencias las palabras que se hallan en las Escrituras evangélicas y apostólicas, ó las dichas de Cristo por los santos, ó por él mismo de sí, aplicando unas como al hombre entendido separadamente del Verbo de Dios y otras como adjudicadas (6) á Dios en concepto de Verbo de Dios Padre; sea escomulgado». Así pues es evidente ser herejía condenada en otro tiempo por la Iglesia decir que en Cristo hay dos hipóstasis ó dos supues-

(1) Entre los que cuentan algunos á Nestorio y Dióscoro en los principios de su claudicación, más esplícitamente clara y herética despues.

(2) Confundiendo la hipóstasi ó persona con la sustancia ó naturaleza á pretexto del uso indistinto de las dos voces esencia é hipóstasi, segun observa San Juan Damasceno (l. 3, c. 3), quien declara su fe en estos términos: «reconocemos una sola y misma hipóstasi de humanidad y deidad, confesando las dos naturalezas unidas en esa única hipóstasi». V. en el tomo 1.^o pág. la 258, C. 29, a. 2.

(3) Accidental y estrinseca únicamente, y no la intrínseca y sustancial designada por el nombre de persona.

(4) Nos atenemos en esta version al hipórbaton indicado por Nicolai.

(5) Por San Cirilo, autor de los anatematismos allí consignados, como presidente del referido concilio.

(6) *Decibiles* ó *dicibiles*, malamente latinizado, y equivalente á *Deo congruentes* ó *Dea dignas* segun la más moderna edicion greco-latina de los Concilios.

tos, ó que la union no ha sido hecha en la hipóstasi ó supuesto. Por lo cual en el mismo Sínodo se lee (can. 2): « si alguno » no confiesa al Verbo, que procede de » Dios Padre, unido á la carne segun la » subsistencia, y que ambas cosas son un » solo Cristo con su carne, esto es, el » mismo Dios y hombre; sea anatema».

Al argumento 1.º dirémos que, así como la diferencia accidental produce distincion (*facit alterum*), así la diferencia esencial constituye diversidad (*facit aliud*) (1). Es evidente empero que la alteridad (*alteritas*) (2) que proviene de diferencia accidental, puede pertenecer en las cosas creadas á la misma hipóstasi ó supuesto, toda vez que el mismo numéricamente puede estar sometido á diversos accidentes; mas no sucede en las cosas creadas que lo mismo numéricamente pueda subsistir bajo esencias ó naturalezas diversas, sino que uno solo y el mismo Cristo subsiste en dos naturalezas. De consiguiente, así como lo que se dice el uno y el otro en las criaturas no significa diversidad de supuesto, sino solamente diversidad de formas accidentales; así el decir que Cristo es una cosa y otra no importa diversidad de supuesto ó hipóstasi, sino diversidad de naturalezas. Por lo cual dice San Gregorio Nacianceno (epist. 1 ad Cledonium) (3): « una cosa » y otra (*aliud et aliud*) son de las que » consta el Salvador, mas no uno y otro » (*alius et alius*); y digo que tiene lo » uno y lo otro al contrario que en la » Trinidad, en la que decimos el uno y » el otro, para no confundir las subsis- » tencias, y no lo uno y lo otro ».

Al 2.º que la hipóstasi significa la sustancia particular, no de cualquier modo, sino como que está en su complemento; mas segun que viene á la union de algun ser más completo, no se dice hipóstasi, como la mano ó el pie. Igualmente la humana naturaleza en Cristo, aunque sea sustancia particular, sin embargo, puesto que concurre á la union de cierto ser completo, es decir, de todo Cristo, segun que es Dios y hombre; no puede decirse

hipóstasi ó supuesto, sino que aquel completo, al que concurre, se dice ser hipóstasi ó supuesto.

Al 3.º que, en las cosas creadas no es puesta alguna cosa singular en el género ó la especie por razon de lo que pertenece á su individuacion, sino por razon de su naturaleza, que es determinada segun la forma; porque la individuacion resulta más bien de la materia en las cosas compuestas. Así pues debe decirse que Cristo está en la especie humana por razon de la naturaleza tomada, no por razon de la misma hipóstasi.

ARTÍCULO IV. — ¿ La persona ó hipóstasi de Cristo despues de la Encarnacion es compuesta? (4)

1.º Parece que que la persona de Cristo no es compuesta: porque la persona de Cristo no es otra cosa que la persona ó hipóstasi del Verbo, segun resulta de lo dicho (a. 2); y en el Verbo no es diversa cosa la persona y la naturaleza, segun consta de lo espuesto (P. 1.ª, C. 3, a. 3 y 7). Luego, siendo simple la naturaleza del Verbo segun lo demostrado (ibid.), es imposible que la persona de Cristo sea compuesta.

2.º Toda composicion parece serlo de partes; mas la divina naturaleza no puede tener razon de parte, porque toda parte tiene razon de imperfecto. Luego es imposible que la persona de Cristo sea compuesta de dos naturalezas.

3.º Lo que es compuesto de algunas cosas parece ser homogéneo (5) con ellas, como de los cuerpos no se compone sino un cuerpo. Si pues hay algo en Cristo compuesto de dos naturalezas, se seguirá que aquello no será persona, sino naturaleza; y por consiguiente en Cristo la union estará hecha en la naturaleza, lo cual es contrario á lo ántes dicho (a. 2).

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 3, 4 y 5): « conocemos » en nuestro Señor Jesucristo dos natu-

(1) V. las notas 3 de la pág. 273, 2 de la 275 y 2 de la 278 en el tomo 1.º

(2) Distincion únicamente.

(3) No *ad Didymum*, cual se ve en la edicion áurea y algunas otras; como ni *ad Cledonium*, citado tambien adúlteradamente

en algunas á la márgen.

(4) Por razon de las dos naturalezas, en las que unidas subsiste.

(5) Esto es, perteneciente al mismo género.

» ralezas, mas una sola hipóstasi, compuesta de ambas » (1).

Conclusion. *La persona de Cristo [1] segun lo que es en sí (2) es absolutamente simple; mas [2] segun la razon de persona (3) es compuesta.*

Responderémos, que la persona ó hipóstasi de Cristo puede ser considerada de dos modos: 1.º *segun lo que es en sí, y en este concepto es absolutamente simple*, como tambien la naturaleza del Verbo; 2.º *segun la razon de persona ó hipóstasi*, á la cual pertenece subsistir en alguna naturaleza, y *bajo este aspecto la persona de Cristo subsiste en dos naturalezas*; por lo que, aunque haya allí un solo subsistente, hay sin embargo en él doble diversa razon de subsistir; y así se dice *persona compuesta*, en cuanto lo uno subsiste en dos.

Con lo dicho queda contestado el argumento 1.º

Al 2.º dirémos, que aquella composicion de la persona de naturalezas no se dice ser por razon de las partes (4), sino más bien por razon del número; como todo aquello, en que dos cosas convienen, puede decirse compuesto de ellas.

Al 3.º que no en toda composicion se verifica que lo que es compuesto sea homogéneo de los componentes, sino solo en las partes de lo continuo; porque lo continuo no se compone sino de continuos, en tanto que el animal se compone de alma y cuerpo, de lo que ni uno ni otro es animal.

ARTÍCULO V. — ¿Ha sido hecha alguna union del alma y del cuerpo en Cristo? (5).

1.º Parece que en Cristo no hubo union de alma y cuerpo: porque de la union del alma y del cuerpo se produce en nosotros la persona ó hipóstasi del

hombre; si pues el alma y el cuerpo fueron unidos en Cristo, síguese que de la union de estos fue constituida alguna hipóstasi, mas no la hipóstasi del Verbo de Dios, que es eterna. Luego en Cristo habrá alguna persona ó hipóstasi ademas de la hipóstasi del Verbo, lo cual es contra lo ya dicho (a. 2 y 3).

2.º De la union del alma y el cuerpo se constituye la naturaleza de la humana especie; y dice el Damasceno (orth. fid. l. 3, c. 3) que « en el Señor Jesucristo no » hay que considerar especie comun ». Luego no se hizo en él la union del alma y del cuerpo.

3.º El alma no se une al cuerpo, sino para vivificarlo; pero el cuerpo de Cristo podía ser vivificado por el Verbo mismo de Dios, que es fuente y principio de vida. Luego en Cristo no hubo union del alma y del cuerpo.

Por el contrario: el cuerpo no se dice animado sino por la union del alma; y el cuerpo de Cristo se dice animado, segun lo que la Iglesia canta (6), « to » mando un cuerpo animado, se dignó nacer de Virgen ». Luego en Cristo hubo union de alma y cuerpo.

Conclusion. *Necesario es confesar so pena de herejía que en Cristo el alma estuvo unida al cuerpo.*

Responderémos, que Cristo se dice hombre unívocamente con los otros hombres, como existiendo de la misma especie, segun aquello del Apóstol (Philipp. 2, 7), *hecho á la semejanza de hombres*. Mas pertenece á la razon de la especie humana que el alma se una al cuerpo: porque la forma no constituye la especie, sino por hacerse acto de la materia; y esto es el término de la generacion, por la que la naturaleza tiende á la especie. Por lo cual *es necesario decir que el alma fue unida al cuerpo en Cristo; y lo con-*

(1) V. la nota 2 de la pág. 46 en el t. 1.º

(2) En su concepto de ente.

(3) En cuya unidad indivisible se adunan las dos naturalezas divina y humana; constituyendo así en ella y con ella un solo individuo Dios-hombre, en lo que realmente consiste la union hipostática. En este sentido negar la union segun la composicion de subsistencia en Cristo es hacerse sospechoso de complicidad en las herejías ó de Apolinar y Eulíques, ó de Teodoro y Nestorio, segun espresa declaracion del Concilio 5.º de Constantinopla (cap. 4 y 7), posteriormente reproducida con más amplias aclaraciones por el de Letran en tiempo de Martino I y por el 6.º ecuménico, en que se leyó (act. 11) y aprobó (act. 13) la epístola de Sofronio, de cuyo texto se desprendo que la subsistencia ó persona de Cristo es á la vez

compuesta en un sentido y singular ó simple en otro, segun lo explicado.

(4) Que por su misma naturaleza de tales son imperfectas; mientras que cada una de las dos naturalezas en Cristo es en sí misma completa y perfecta.

(5) Así lo enseñan más ó menos explícitamente los Concilios de Calcedonia, 1.º de Efeso, 3.º de Constantinopla (*confess.* 8, c. 4), 6.º ecuménico (*actio* 17) y 11.º de Toledo contra diversos herejes, de los que unos (como Orígenes) pretendian que « en Cristo el alma estaba unida al Verbo, mas no al cuerpo »; y otros (como Arrio) que « el cuerpo fue asumido sin alma ».

(6) En el oficio de la Octava de la Natividad de Cristo ó fiesta de su Circuncision, primera antífona de Laudés.

trario es herético, como derogativo de la verdad de la humanidad de Cristo.

Al argumento 1.º dirémos, que parecen haber sido movidos por esta razón los que negaron la unión del alma y del cuerpo en Cristo, á saber, para no verse obligados por esto á admitir en él una nueva persona ó hipóstasi (1), puesto que veían que en los puros hombres de la unión del alma al cuerpo se constituye la persona. Pero esto acontece en los puros hombres, porque el alma y el cuerpo se unen en ellos de tal modo que existen *per se* (2); al paso que en Cristo se unen recíprocamente, como adjuntas á otro más principal, que subsiste en la naturaleza compuesta de ellos. Así que por la unión del alma y del cuerpo en Cristo no se constituye nueva hipóstasi ó persona, sino que concurre ese mismo compuesto en la persona ó hipóstasi persistente; ni por esto se sigue que la unión del alma y del cuerpo en Cristo sea de menor eficacia que en nosotros, puesto que la misma conjunción á lo más noble, no rebaja su virtud ó dignidad, sino que la aumenta: á la manera que el alma sensitiva en los animales constituye la especie, por cuanto es considerada como su última forma; mas no en los hombres (3), aunque en nosotros sea más poderosa y más noble, y esto por causa de la unión de la perfección ulterior y más noble, esto es, del alma racional, según también se ha dicho (a. 2, al 2.º).

Al 2.º que las palabras del Damasceno pueden entenderse de dos modos: 1.º refiriéndolas á la humana naturaleza, la que en verdad no tiene razón de especie común, según que está en un solo individuo, sino según que es abstraída de todo individuo, como se considera en la pura contemplación, ó según que está en todos los individuos. Mas el hijo de Dios no asumió la humana naturaleza, según que está en la sola consideración del entendimiento; porque en este caso no hubiera tomado la misma cosa de la naturaleza humana, á ménos que se dijera que la humana naturaleza es cierta idea separada, como los platónicos consideraron

al hombre sin la materia (Arist. Met. I. 1, t. 6, 25 y sig.). Pero entonces el Hijo de Dios no hubiera tomado la carne, contra lo que se dice (Luc. últ.º 39), *el espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo*. Asimismo tampoco puede decirse que el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana, como está en todos los individuos de la misma especie; porque así habría asumido á todos los hombres. Solo queda pues, como dice después el Damasceno (ibid. c. 11), que » tomó la naturaleza humana en él átomo », esto es, en el individuo; no en verdad en otro individuo, que sea supuesto ó hipóstasi de aquella naturaleza, distinto de la persona del Hijo de Dios. 2.º Puede entenderse el dicho del Damasceno, de modo que no sea referido á la naturaleza humana, como si no resultase de la unión del alma y del cuerpo una sola naturaleza común, que es la humana; sino que debe referirse á la unión de las dos naturalezas, es decir, la divina y la humana, de las que no se compone algo tercero, que sea cierta naturaleza común: puesto que en tal caso aquello naturalmente podría predicarse de muchos; y esto mismo es su pensamiento, pues añade, « porque ni » es engendrado, ni jamás de la deidad y » la humanidad se engendrará otro Cristo, » Dios perfecto en deidad y humanidad, » y el mismo también hombre perfecto ».

Al 3.º que el principio de la vida corporal es doble: uno efectivo, y de este modo el Verbo de Dios es principio de toda vida, y de otro es algo principio de vida formalmente: porque, como « vivir » es para los seres vivientes existir, según dice el Filósofo (De an. I. 2, t. 37), así como cada ser existe formalmente por su forma, así el cuerpo vive por el alma; y de este modo no se admite que el cuerpo vive por el Verbo, el cual no puede ser la forma del cuerpo.

ARTÍCULO VI. — La naturaleza humana fue unida al Verbo de Dios accidentalmente? (4)

1.º Parece que la naturaleza humana

(1) Distinta de la divina, eludiendo incurrir en la herejía de Nestorio, que atribuía á Cristo dos personas, divina y humana.

(2) Con subsistencia separada y distinta de cualquier otro

ser por razón de su todo, subsistente en sí y no en otro.

(3) V. en el t. 1.º la nota I de su pág. 928.

(4) Los Concilios 5.º de Constantinopla (*consult. 4*), lateranense (*conf. 8, cap. 13*) bajo Martino I y de Calcedonia (*act. 1*)

fue unida al Verbo de Dios accidentalmente : porque dice el Apóstol (Philipp. 2) del Hijo de Dios que *habitu inventus est ut homo*; y el hábito sobreviene accidentalmente al sujeto, al cual pertenece, ya se considere el hábito segun que es, uno de los doce predicamentos (*categorías*), ya en cuanto es una especie de la cualidad. Luego la humana naturaleza ha sido unida accidentalmente al Hijo de Dios.

2.º Todo lo que sobreviene á alguno despues de su ser completo, le sobreviene accidentalmente ; porque llamamos *accidente* lo que puede hallarse ó no en algo sin la corrupcion del sujeto. Pero la naturaleza humana sobreviene en el tiempo al Hijo de Dios, que tiene el ser perfecto *ab-eterno*. Luego le sobreviene accidentalmente.

3.º Todo lo que no pertenece á la naturaleza ó á la esencia de alguna cosa es accidente de ella ; porque todo lo que existe ó es sustancia ó accidente (1). Mas la humana naturaleza no pertenece á la esencia ó naturaleza divina del Hijo de Dios, puesto que no ha sido hecha la union en la naturaleza, segun se ha dicho (a. 1). Luego es menester que sobreviniera accidentalmente la naturaleza humana al Hijo de Dios.

4.º El instrumento sobreviene accidentalmente ; y en Cristo la humana naturaleza fue instrumento de la divinidad, porque dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 15) que « la carne de Cristo existe » como instrumento de la divinidad (2). Luego parece que la humana naturaleza fuera unida en Cristo accidentalmente.

Por el contrario: lo que se predica accidentalmente no designa (*quid*) la esencia, sino la cantidad ó cualidad (*quantum* ó *quale*) ó algun otro modo de ser (*vel aliquo alio modo se habens*). Si pues la humana naturaleza sobreviniese accidentalmente, cuando se dice, « Cristo es hombre », no se predicaría el qué, sino el cuál ó el cuánto ó alguna otra modificacion, lo cual es contra la Decretal del papa Alejandro III, que dice

(conc. Later. 3, p. ult., c. 20, y consta cap. *Cúm Christus*, De hæreticis) : « siendo Cristo perfecto Dios y perfecto » hombre, con qué temeridad osan algunos decir que Cristo, segun que es » hombre, no es (*quid*) sustancia »?

Conclusion. Segun la fe católica la union de la naturaleza humana al Verbo divino se realizó sustancialmente y segun la subsistencia ó persona ó hipóstasi ; y no segun la esencia ó naturaleza, ni ménos accidentalmente.

Responderémos que, para ilustrar esta cuestion, debe saberse que acerca del misterio de la union de las dos naturalezas en Cristo se levantaron dos herejías: una de los que confunden las naturalezas, como Eutíquos y Dióscoro, que supusieron que de las dos naturalezas ha sido constituida una sola, de modo que confesaban que Cristo era de dos naturalezas, como distintas ántes de la union, mas no en dos naturalezas, como cesando la distincion de naturalezas despues de la union; y la otra fue la herejía de Nestorio y Teodoro de Mopsuesta, que separaban las personas, porque supusieron ser una la persona del Hijo de Dios y otra la del hijo del hombre, las que decían estar unidas entre sí : 1.º segun la inhabitacion, esto es, en cuanto el Verbo de Dios habitó en aquel hombre, como en un templo; 2.º por la unidad del afecto, es decir, en cuanto la voluntad de aquel hombre es siempre conforme á la voluntad del Verbo de Dios ; 3.º segun la operacion, esto es, segun decían que aquel hombre era el instrumento del Verbo de Dios ; 4.º segun la dignidad de honor, en cuanto todo honor, que se tributa al Hijo de Dios, se contributa al hijo del hombre por causa de su union al Hijo de Dios ; 5.º segun la equivocacion, esto es, segun la comunicacion de los nombres, á saber, conforme decimos que aquel hombre es Dios é Hijo de Dios. Mas es evidente que todos estos modos implican una union accidental (3). Otros posteriores maestros, juzgando apartarse de estas herejías, cayeron en ellas por

definieron contra Nestorio y Teodoro la union sustancial (y no accidental ni áun esencial ó segun la naturaleza) de la humana al Verbo, conforme á la doctrina de este articulo.

(1) Segun uno de los axiomas filosóficos insertos en el t. 1.º de las obras del V. Beda y tomados de Aristóteles (Met. l. 12).

(2) Obrando la divinidad por medio de ella á la manera que el alma funciona mediante el cuerpo.

(3) For cuya razon fueron rechazados por el Concilio de Efezo en los ilustrados anatematismos de San Cirilo.

ignorancia (1); porque algunos de estos admitieron una sola persona de Cristo, pero con dos hipóstasis ó dos supuestos, diciendo haber sido tomado por el Verbo de Dios desde el principio de su concepcion cierto hombre compuesto de cuerpo y alma; y esta es la primera opinion que espone el Maestro (Sent. lib. 3, dist. 6). Otros empero, queriendo conservar la unidad de persona, supusieron no estar unida el alma de Cristo al cuerpo, sino que estas dos, separadas entre sí, se habían unido al Verbo accidentalmente, para que así no creciera el número de las personas; y esta es la tercera opinion que espone el Maestro (ibid.). Una y otra de estas opiniones coincide con la herejía de Nestorio: la primera, porque es lo mismo suponer dos hipóstasis ó supuestos en Cristo que suponer dos personas, segun se ha dicho (a. 3); y, si se hace fuerza en el nombre de persona, debe considerarse que tambien Nestorio hablaba de la unidad de persona á causa de la unidad de dignidad y honor. Por lo que tambien el 5.º Sínodo (Constant. 2, gener. 5.º collat. 8, can. 5) lanza anatema contra el que dice, « una sola persona » segun la dignidad, el honor y adoracion, como escribieron Teodoro y Nestorio en su delirio ». La otra opinion cae en el error de Nestorio, en cuanto supuso la union accidental; porque no hay diferencia entre decir que el Verbo de Dios se ha unido al hombre Cristo segun la inhabitacion, como en su templo (segun decía Nestorio), y decir que el Verbo de Dios fue unido al hombre por induccion á modo de vestidura, segun dice la tercera opinion, que enuncia algo aún peor que Nestorio; esto es, que no han sido unidas el alma y el cuerpo (2). Mas *la fe católica, teniendo el medio entre las predichas teorías, no dice que la union de Dios y del hombre se haya hecho segun la esencia ó naturaleza (3), ni tampoco segun el accidente; sino por un modo intermedio, segun la subsistencia ó hipós-*

(1) Deseñociendo los unos el verdadero y propio concepto de la voz supuesto ó hipóstasi, y los otros lo que realmente se requiere para constituir verdadera humanidad, que es la union personal del alma y el cuerpo bajo la subsistencia individual ó hipóstasi; sea esta humana (como en la generalidad de los individuos hombres, ó bien divina, enal lo es única y exclusivamente en Jesucristo.

(2) Entre sí, sino cada cual separadamente al Verbo.

tasi (4). Por lo cual en el 5.º Sínodo (ibid.) se dice: « entendiéndose la unidad » de muchos modos, los que siguen la impiedad de Apolinar y de Eutíques, » amoldándose á la disolucion de las cosas que unieron, es decir, destruyendo » las dos naturalezas, dicen union en el » sentido de confusion; al paso que los » secuaces de Teodoro y de Nestorio, » insistiendo en la division, introducen la » unidad afectual: mas la santa Iglesia » de Dios, rechazando la impiedad de » una y otra perfidia, confiesa la union » del Verbo de Dios á la carne, segun la » composicion, que es segun la subsistencia ». Así pues es evidente que la segunda de las tres opiniones, que el Maestro menciona (Sent. 3, dist. 6), la cual declara una sola hipóstasi de Dios y del hombre, no debe llamarse opinion, sino dogma de la fe católica; y por su parte la primera opinion, que establece dos hipóstasis, y la tercera, que admite la union accidental, no deben ser llamadas opiniones, sino herejías condenadas por la Iglesia en los Concilios.

Al argumento 1.º dirémos que, como dice el Damasceno (Orth. fid. lib. 3, c. 26), « no es necesario que los ejemplos sean » asimilados de todos modos é indefectiblemente; porque lo que es semejante » en todo será indudablemente idéntico, » y no ejemplo, y principalmente en las » cosas divinas; puesto que es imposible » encontrar un ejemplo semejante en todo, » y en la Teología, esto es, en la deidad » de las personas, y en la dispensacion, ó » sea, en el misterio de la Encarnacion ». La humana naturaleza en Cristo es pues asimilada al hábito, esto es, al vestido; no en cuanto á la union accidental, sino en cuanto á que es visto el Verbo por la humana naturaleza, como el hombre por el vestido (5); y tambien en cuanto á que el vestido se muda, esto es, por cuanto se forma segun la figura del que lo viste, cuya forma no varía á causa del vestido. Asimismo la naturaleza humana, tomada

(3) Que consiste en que de varias esencias resulte una sola, como suponía Eutíques, confundiendo en Cristo la divina y la humana refundidas segun él en una misma.

(4) Union propiamente sustancial y personal ó hipóstática, segun la cual de las dos naturalezas inconfusas resulta una sola persona ó individuo subsistente en ellas.

(5) A cuyo propósito dice San Leon que « el Dios Verbo, » invisible en sí, se hizo visible en lo nuestro », que asumió.

por el Verbo de Dios, ha sido mejorada; mas el mismo Verbo de Dios no se ha mudado, como espone San Agustín (lib. 83, qq. 73).

Al 2.º que lo que sobreviene despues del ser completo sobreviene accidentalmente, á ménos que éntre en la composicion de aquel ser completo, como en la resurreccion el cuerpo sobrevendrá al alma preexistente; no empero accidentalmente, puesto que será asumida al mismo ser, de tal modo que el cuerpo tenga el ser vital por el alma: mas no es esto así respecto de la blancura, porque una cosa es el ser de lo blanco, y otra es el ser del hombre, al que sobreviene la blancura. Mas el Verbo de Dios tuvo desde *ab-æterno* el ser completo segun la hipóstasi ó la persona: si bien en el tiempo le sobreviene la naturaleza humana, no como tomada para un solo ser, segun que es natural, como el cuerpo es tomado para el ser del alma; sino para un solo ser (1), en cuanto es de la hipóstasi ó persona. Y por eso la naturaleza humana no se une accidentalmente al Hijo de Dios.

Al 3.º que el accidente se distingue por oposicion á la sustancia; y la sustancia, como se ve (Met. I. 5, t. 15), se considera de dos modos: 1.º por la esencia ó naturaleza, 2.º por el supuesto ó la hipóstasi; por lo cual basta, para que la union no sea accidental, que sea hecha la union segun la hipóstasi, aunque no lo haya sido segun la naturaleza.

Al 4.º que no todo lo que es tomado como instrumento pertenece á la hipóstasi del asumente, como es notorio en el hacha y la espada; nada impide sin embargo que lo que es tomado para la unidad de hipóstasi venga á ser como instrumento, al modo que el cuerpo del hombre ó sus miembros. Nestorio pues supuso que la naturaleza humana ha sido tomada por el Verbo solamente por modo de instrumento, mas no para la unidad de hipóstasi; y por esto no concedía que aquel hombre fuese verdaderamente Hijo de Dios, sino su instrumento: por lo cual dice San Cirilo (epist. ad monachos *Ægypti*, 1): « dice la Escritura que este

» Manuel (2), esto es, Cristo, fue tomado, no como instrumento para un » oficio, sino como Dios humanado verda- » deramente, es decir, hecho hombre ». Mas el Damasceno supuso ser la naturaleza humana en Cristo como un instrumento perteneciente á la unidad de la hipóstasi.

ARTÍCULO VII. — La union de la naturaleza divina y humana es algo creado?

1.º Parece que la union de la naturaleza divina y humana no es algo creado: pues nada creado puede existir en Dios, porque todo cuanto hay en Dios es Dios; y la union está en Dios, por estar el mismo Dios unido á la naturaleza humana. Luego parece que la union no es algo creado.

2.º El fin es lo más escelente en cada ser, y el fin de la union es la divina hipóstasi ó persona, á la que sigue la union por término. Luego parece que debe juzgarse principalmente esta union segun la condicion de la divina hipóstasi, que no es algo creado. Luego ni la union misma es algo creado.

3.º « Aquello, por lo que cada cosa » es, es más (3)», como dice el Filósofo (Poster. I. 1, t. 5); y se dice ser creador el hombre á causa de la union: luego con mayor razon la union misma no es algo creado, sino creador.

Por el contrario: todo lo que empieza á existir en el tiempo es creado; y aquella union no fue *ab æterno*, sino que comenzó á existir en tiempo (4): luego la union es algo creado.

Conclusion. *Necesariamente la union hipostática de las dos naturalezas en la única persona del Verbo, como relacion de Dios á la criatura así inmutada, es cosa creada.*

Responderémos, que la union, de que hablamos, es cierta relacion, que se considera entre la divina naturaleza y la humana, segun que convienen en la única persona del Hijo de Dios. Mas, como se ha dicho en la 1.ª Parte (C. 13, a. 17), toda relacion, que se considera entre Dios y la criatura, existe realmente en

(1) Segun lo explicado en la nota 4 de la página 198.

(2) *Nobilis cum Deus, Dios con nosotros*, lo cual se verificó mediante la Encarnacion.

(3) V. en el t. 1.º la nota 1 de su pág. 146.

(4) Pues Cristo, siempre Dios *ab-æterno*, solo empezó á ser hombre desde el momento de su Encarnacion.

la criatura, por cuya mutacion se engendra tal relacion; y no existe realmente en Dios, sino únicamente segun la razon, puesto que no proviene segun la mutacion de Dios. Así pues debe decirse que *esta union* (1), *de que hablamos, no está realmente en Dios, sino solamente segun la razon; en tanto que en la humana naturaleza, que es cierta criatura, existe realmente: y por esto es necesario decir que es cierta cosa creada.*

Al argumento 1.º dirémos, que esta union no está realmente de Dios, sino únicamente segun la razon; porque se dice unido Dios á la criatura, porque realmente la criatura está unida á Dios sin mutacion de este.

Al 2.º que la razon de relacion, como tambien la de movimiento, depende del fin ó del término; pero su ser depende del sujeto; y, puesto que tal union no tiene ser real sino en la naturaleza creada segun lo dicho, síguese que tiene ser creado.

Al 3.º que se dice creador el hombre, y que es Dios, á causa de la union, en cuanto esta tiene por término la hipóstasi divina. Sin embargo no se sigue de esto que la union misma sea creador ó Dios; puesto que el decirse algo creado, esto atañe más bien al ser de ello mismo (2) que á su razon.

ARTÍCULO VIII. — *La union del Verbo encarnado es lo mismo que la asuncion?* (3)

1.º Parece que la union es lo mismo que la asuncion: porque las relaciones como los movimientos se especifican segun el término (4); y el término de la asuncion y de la union es el mismo, esto es, la hipóstasi divina. Luego parece que no difieren la union y la asuncion.

2.º En el misterio de la Encarnacion parece ser lo mismo el uniente y el asumiente, lo unido y lo asumido. Es así que la union y la asuncion parecen seguir la

accion y la pasion del uniente y el unido ó del asumente y el asumido. Luego parece ser lo mismo la union y la asuncion.

3.º Dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 11): « una cosa es la union, otra la » encarnacion; porque la union demuestr » tra la sola copulacion, sin decir cuál » ha sido el término de esta conjuncion, » en tanto que la humanacion y la en » carnacion determinan á quién se ha he » cho la copulacion ». Es así que igualmente la asuncion no determina cuál ha sido el término de esta conjuncion. Luego la union parece ser lo mismo que la asuncion.

Por el contrario: se dice que la divina naturaleza está unida, mas no asumida.

Conclusion. *Entre la union y la asuncion son muy de notar estas tres diferencias: 1.ª y principal que la union designa relacion entre las cosas unidas, y la asuncion las respectivas accion y pasion del asumente y lo asumido; 2.ª que aquella se enuncia como ya realizada, y esta como en el acto de efectuarse; 3.ª que la asuncion fija el término a quo y ad quem, y la union ninguno de ambos determina.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 7) la union importa cierta relacion de la divina naturaleza y de la humana, segun que convienen en una sola persona; y toda relacion, que comienza á existir en tiempo, es causada por alguna mutacion (5), la cual consiste en la accion y la pasion. Así pues debe decirse que *la 1.ª y principal diferencia entre la asuncion y la union es que la union importa la misma relacion, y la asuncion la accion, segun la cual se dice alguno asumente, ó la pasion, segun la que algo se dice asumido.* De esta diferencia se toma otra 2.ª diferencia; porque *se dice asuncion como (in fieri) al hacerse, y union como (in facto esse) ya de hecho realizada: y por esto el uniente se dice ser unido, mas el asumente no se dice ser asumi-*

(1) No como sustancial ó hipostática, sino en el solo concepto de habitud ó relacion entre ambas naturalezas resultante de su union.

(2) Por cuanto el ser de la union relativa proviene del sujeto (que es creado), y no del término (que es increado), segun observa Drioux.

(3) Aunque entre los latinos se designa indistintamente la Encarnacion del Verbo divino por las voces, *susceptio, assumptio, incarnatio, inhumanatio, incorporatio, foederatio, commixtio,*

conventio, aconomia, obtemperatio y aún algunas otras; debe no obstante y por lo mismo distinguirse cuidadosamente entre la *union* y la *asuncion*, que no son formalmente lo mismo segun la doctrina de este artículo, ya insinuada por el concilio 6.º de Toledo (cap. 1) y más explícitamente por el 11.º.

(4) *Physic.* c. 5, t. 48.

(5) Ya en ambos extremos, ya en solo uno, cual sucede en la de que aquí se trata.

de; porque la naturaleza humana se significa como en el término de la asunción á la hispóstasi divina, al decirse hombre: por lo cual decimos con verdad que el Hijo de Dios, que es el que une á sí la naturaleza humana, es hombre; pero la humana naturaleza considerada en sí, esto es, en abstracto, se significa como tomada: mas no decimos que el Hijo de Dios sea la naturaleza humana. De lo mismo tambien se sigue la 3.^a *diferencia*, cual es que la relacion, sobre todo la de igualdad, no se refiere más á un extremo que al otro, miéntras que la accion y la pasion se han diversamente al agente y al paciente y á los diversos términos. Y por esto la *asuncion determina el término de partida* (à quo) y (ad quem) *el final*: porque se dice *asuncion como el acto de tomar para sí de otro; mas union nada de esto determina*, por cuya razon se dice indiferentemente que la humana naturaleza ha sido unida á la divina, y viceversa; y no se dice que la naturaleza divina haya sido tomada por la humana, sino lo contrario, puesto que la humana naturaleza ha sido unida á la personalidad divina, esto es, de modo que la persona divina subsista en la naturaleza humana.

Al argumento 1.^o dirémos, que la union y la asuncion no se refieren del mismo modo al término, sino diversamente, segun lo dicho.

Al 2.^o que el uniente y el asumente no son enteramente lo mismo; porque toda persona asumente es uniente, mas no viceversa, pues que la persona del Padre unió la naturaleza humana al Hijo, y no á sí: y en este concepto se dice uniente, no asumente como asumiendo á sí; en tanto que la persona del Hijo, que unió á sí la naturaleza humana, es uniente y asumente. Igualmente no es lo mismo lo unido y lo asumido; porque la naturaleza divina se dice unida, y no asumida.

Al 3.^o que la asuncion determina, á quién se ha hecho la copulacion por parte del asumente, en cuanto se dice asuncion como tomando para sí; y la Encarnacion y la humanacion por parte de lo asumido, que es la carne ó la naturaleza humana: y por esto la asuncion difiere racionalmente de la union y de la encarnacion ó humanacion.

ARTÍCULO IX. — ¿La union de las dos naturalezas en Cristo es la mayor de las uniones?

1.^o Parece que la union de las dos naturalezas en Cristo no es la mayor de las uniones: porque lo unido es inferior en el concepto de unidad á lo que es uno, por cuanto lo unido se dice por participacion y lo uno por esencia. Pero en las cosas creadas se dice ser algo uno en absoluto, como principalmente es notorio en la unidad misma, que es el principio del número. Luego esta union, de la que hablamos, no importa la mayor unidad.

2.^o Cuanto más distan las cosas que se unen, tanto menor es la union; y las cosas, que se unen segun esta union, son las más distantes, es decir, la naturaleza divina y la humana, pues distan infinitamente. Luego esta union es la mínima union.

3.^o Por la union se hace algo uno; y de la union del alma y del cuerpo se hace en nosotros algo uno en persona y naturaleza, al paso que de la union de la naturaleza divina y humana se hace algo uno solamente en la persona. Luego mayor es la union del alma al cuerpo que la de la divina naturaleza á la humana; y así la union, de que hablamos, no importa la mayor unidad.

Por el contrario, dice San Agustin (De Trin. l. 1, c. 10) que «el hombre» está más en el Hijo de Dios que el «Hijo en el Padre». Mas el Hijo está en el Padre por la unidad de esencia, miéntras que el hombre está en el Hijo por la union de la Encarnacion. Luego mayor es la union de la Encarnacion que la unidad de la divina esencia, la cual es sin embargo la mayor de las uniones; y de este modo por consiguiente la union de la Encarnacion importa la mayor unidad.

Conclusion. *La union hipostática es la más íntima de todas las uniones por parte de la persona del Verbo, en la que se unen las dos naturalezas; mas no así considerada por parte de estas.*

Responderémos, que la union importa la conjuncion de algunas cosas en algo uno. Luego la union de la Encarnacion puede considerarse de dos modos: 1.^o *por parte de las cosas, que se unen; y 2.^o por*

parte de lo en que se unen: por esta parte tal union tiene preeminencia entre las otras uniones, porque la unidad de la persona divina, en la que se unen las dos naturalezas, es la mayor; mas no tiene preeminencia por parte de las cosas (1) que son unidas.

Al argumento 1.º dirémos, que la unidad de la divina persona es mayor que la unidad numeral, esto es, la que es el principio del número: porque la unidad de la divina persona es la unidad increada subsistente *per se*, no recibida en algo por participacion; es tambien completa en sí, teniendo en sí misma todo lo que pertenece á la razon de la unidad; y por eso no la compete la razon de parte, como á la unidad numeral, que es parte del número y que es participada en las cosas numeradas. Así pues respecto á esto la union de la Encarnacion tiene preeminencia sobre la unidad numeral, esto es, por razon de la unidad de la divina persona; mas no por razon de la naturaleza humana, que no es la misma unidad de la persona divina, sino que es la unida.

Al 2.º que aquella razon procede de parte de los conjuntos, y no de parte de la persona, en la cual es hecha la union.

Al 3.º que la unidad de la divina persona es mayor unidad que la unidad de la persona y la naturaleza en nosotros; y por esto la union de la Encarnacion es mayor que la union del alma y del cuerpo en nosotros.

Respecto á lo que se objeta *por el contrario*, como supone una cosa falsa, esto es, que es mayor la union de la Encarnacion que la unidad de las personas divinas en la esencia, debe decirse al testimonio de San Agustin que la humana naturaleza no está más en el Hijo de Dios que el Hijo de Dios en el Padre, sino mucho ménos. Pero el hombre mismo está en cuanto á algo más en el Hijo que el Hijo en el Padre, es decir, en cuanto se designa el mismo supuesto diciendo yo *hombre* hablando de Cristo, que si digo *Hijo de Dios*; mas el supuesto del Padre y del Hijo no es el mismo.

(1) A causa de la infinita distancia entre los dos estremos que se unen, infinito el uno como divino, y finito el otro, que es la naturaleza humana.

(2) Tal es en efecto la doctrina del concilio de Orange (c. 3 y 14) en tiempo de Leon I, debiendo entenderse en el sentido

ARTÍCULO. X — ¿La union de las dos naturalezas en Cristo ha sido hecha por la gracia? (2)

1.º Parece que la union de la Encarnacion no ha sido hecha por la gracia: porque la gracia es cierto accidente, como se ha demostrado en la 2.ª P. (1.ª-2.ª C. 110, a. 2); y la union de la humana naturaleza á la divina no se hizo *per accidens*, segun se ha hecho evidente (a. 6). Luego parece que la union de la Encarnacion no ha sido hecha por la gracia.

2.º El sujeto de la gracia es el alma; y, como se dice (Coloss. 2, 9), *en Cristo habitó la plenitud de la Divinidad corporalmente*. Luego parece que aquella union no ha sido hecha por la gracia.

3.º Cada Santo se une á Dios por la gracia. Si pues la union de la Encarnacion fue por la gracia, parece que no se dice de otra manera que Cristo es Dios que los otros hombres santos.

Por el contrario, dice San Agustin (lib. De predest. Sanct. c. 15): « desde » el principio de su fe cualquiera hombre » se hace cristiano con aquella gracia, » por la que aquel hombre se hizo Cristo » desde su principio ». Pero aquel hombre fue hecho Cristo por la union á la divina naturaleza. Luego aquella union fue por la gracia.

Conclusion. *La union de la Encarnacion en Cristo se verificó por gracia [1] en su concepto de don gratuito y libre de Dios, al modo de la de los Santos con él por conocimiento y amor mediante la gracia santificante, y [2] sin méritos precedentes; y no [3] en virtud de la gracia habitual, cual de ordinario se verifica en ellos.*

Responderémos que, segun se ha dicho en la 2.ª Parte (1.ª-2.ª C. 110, a. 1), la gracia tiene un doble concepto (3): 1.º significa la voluntad misma de Dios, que da gratuitamente algo; y 2.º el don mismo gratuito de Dios. Mas la naturaleza humana, para elevarse hasta Dios, necesita de la voluntad gratuita de Dios,

espuesto en este artículo y condensado en su Conclusion.

(3) Preescindiendo del 3.º allí tambien mencionado de gratitud ó recompensa de algun beneficio, y que no hace al actual propósito.

por ser esto superior á la facultad de su naturaleza. Pero la naturaleza humana se eleva á Dios de dos modos : 1.º por la operacion, esto es, con la que los Santos conocen y aman á Dios; 2.º por el ser personal, cuyo modo es singular á Cristo, en el cual ha sido tomada la naturaleza humana, para estar en la persona del Hijo de Dios. Es evidente empero que para la perfeccion de la operacion se requiere que la potencia sea perfeccionada por el hábito; mas el que la naturaleza tenga el ser en su supuesto no se verifica mediante algun hábito. Así pues debe decirse que, *si se toma la gracia por la voluntad misma de Dios, que hace algo gratuitamente, ó que tiene á alguno como grato ó acepto; la union de la Encarnacion ha sido hecha por la gracia, como tambien la union de los Santos á Dios por el conocimiento y el amor: mas, si por la gracia se entiende el mismo don gratuito de Dios*, así eso mismo, que hace que la humana naturaleza se una á la persona divina, *puede decirse cierta gracia, en cuanto esto se hizo sin méritos algunos precedentes; no empero de modo que sea alguna gracia habitual*, mediante la que se haga tal union.

Al argumento 1.º dirémos, que la gracia, que es accidente, es cierta semejanza de la divinidad participada en el hombre. Mas por la Encarnacion no se dice haber participado la naturaleza humana de semejanza alguna de la divina naturaleza, sino que se dice estar unida á la misma divina naturaleza en la persona del Hijo; y la cosa misma es mayor que su semejanza participada.

Al 2.º que la gracia habitual está solamente en el alma; en tanto que la gracia, esto es, el don gratuito de Dios, que consiste en unirse á la persona divina, pertenece á toda la naturaleza humana, que se compone de alma y cuerpo; y por este modo se dice «haber habitado corporalmente en Cristo la plenitud de la divinidad»; puesto que la naturaleza divina está unida, no solamente al alma, sino tambien al cuerpo. Aunque tambien

puede decirse que se dice haber habitado en Cristo corporalmente, esto es, no como en sombras, como habitó en los Sacramentos de la antigua ley, de los que se dice allí mismo que son sombra de las cosas futuras; mas el cuerpo es Cristo, esto es, segun que el cuerpo se contrapone á la sombra. Algunos indican tambien que se dice haber habitado corporalmente en Cristo la divinidad, es decir, de tres modos, á la manera que el cuerpo tiene tres dimensiones: 1.º por esencia, presencia y potencia, como en las demas criaturas; 2.º por la gracia santificante, como en los Santos; 3.º por la union personal, que es lo propio al mismo Cristo.

Por lo dicho es obvia la respuesta al 3.º; puesto que la union de la Encarnacion no ha sido hecha solamente por la gracia habitual, como los otros Santos se unen á Dios, sino segun la subsistencia ó persona.

ARTÍCULO XI. — ¿Precedieron á la union del Verbo encarnado algunos méritos? (1)

1.º Parece que la union de la Encarnacion fue resultado de algunos méritos: porque sobre estas palabras (Ps. 32), *fiat misericordia tua super nos, quemadmodum...*, dice la Glosa (ord. implic.): «aquí se insinúa el deséo del Profeta» sobre la Encarnacion y el mérito de su «cumplimiento». Luego la Encarnacion cae bajo el mérito.

2.º Todo el que merece algo merece aquello, sin lo que no puede ser habido. Pero los antiguos padres merecían la vida eterna, á la que no podían llegar sino por la Encarnacion, pues dice San Gregorio (Moral. l. 13, c. 15): «los que» vinieron á este mundo ántes de la vida de Cristo, cuanta quiera que fuera «la virtud de la justicia que tuviesen,» salidos de sus cuerpos, de ningun modo «podían ser recibidos inmediatamente» en el seno de la patria celestial, porque «aún no había venido el que colocaría

(1) Contra la herejía principalmente de Focio ó Fotino, condenada por el concilio 1.º de Constantinopla (can. 1) reproduciendo los anatemas de los 318 PP. del de Nicia en Bitinia contra los errores de Eunomio, Arrio, Macedonio, Apolinar y el mismo Focio con sus respectivos secuaces, condenados tambien con Celestio y Pelagio en el de Efeso, y reducida á que

«Cristo hombre fue por sus méritos como tal sublimado á la union hipostática con Dios». Tal es la doctrina objeto de este artículo y ya ántes insinuada en el anterior al núm. 2 de su *Conclusion*; debiendo entenderse del mérito de *condigno* en las obras del hombre Cristo ó de otros hombres cualesquiera.

» las almas de los justos en la morada » eterna ». Luego parece que merecieron la Encarnacion.

3.º Se canta de la B. Virgen que « mereció llevar al Señor de todo », lo cual se realizó por medio de la Encarnacion. Luego la Encarnacion cae bajo el mérito.

Por el contrario, dice San Agustin (lib. De prædest sanct. cap. 15): « cual » quiera que encontrare en nuestra ca » beza los méritos anteriores de aquella » generacion singular, busque él mismo » en nosotros que somos sus miembros los » méritos precedentes de la multiplicada » regeneracion ». Pero ningunos méritos precedieron á nuestra regeneracion, segun aquello (Tit. 3, 5), *no por obras de justicia que hubiéramos hecho nosotros, mas segun su misericordia nos hizo salvos por el bautismo de regeneracion*. Luego ni á aquella generacion de Cristo precedieron méritos algunos.

Conclusion. Ningunos méritos de Cristo [1] pudieron preceder á la union hipostática, verdadero principio en sí de todo mérito; la cual no pudo ser merecida de condigno [2] por obras de otro hombre alguno, aunque sí lo fue de congruo [3] por las plegarias y deséos de los Santos Padres.

Responderémos, que respecto al mismo Cristo es evidente segun lo dicho (a. 1) que ningunos méritos suyos pudieron preceder á la union: porque no admitimos que ántes fuese hombre puro, y que despues por el mérito de su buena vida obtuviera ser Hijo de Dios, como supuso Fotino; sino que establecemos que desde el principio de su concepcion aquel hombre fue verdaderamente Hijo de Dios, como no teniendo otra hipóstasi que la del Hijo de Dios, segun aquello (Luc. 1, 35), *lo Santo que nacerá de tí será llamado Hijo de Dios*: y por eso toda operacion de aquel hombre fue subsiguiente á la union. Luego ninguna operacion suya pudo ser mérito de la union. Pero tampoco las obras de cualquier otro hombre pudieron ser meritorias de esta union ex condigno: 1.º porque las obras

meritorias del hombre se ordenan propiamente á la beatitud, que es el premio de la virtud y consiste en la plena fruicion de Dios; mas la union de la Encarnacion, que consiste en el ser personal, traspasa la union de la mente bienaventurada á Dios, que tiene lugar por el acto del que goza; y por esto no puede caer bajo el mérito; 2.º porque la gracia no puede caer bajo el mérito, puesto que es el principio de merecer; de consiguiente mucho ménos la Encarnacion cae bajo el mérito, siendo ella principio de la gracia, segun aquello (Joan. 1, 17), *la gracia y la verdad fue hecha por Jesucristo*; 3.º porque la Encarnacion de Cristo es reformativa de toda la naturaleza humana; y por eso no cae bajo el mérito de algun hombre singular, puesto que el bien de algun puro hombre no puede ser causa del bien de toda la naturaleza. Sin embargo *ex congruo merecieron los Santos Padres la Encarnacion, deseándola y pidiéndola*; porque era congruo que Dios escuchase á los que le obedecían.

Con lo dicho es evidente la respuesta al argumento 1.º

Al 2.º que es falso que bajo el mérito cae todo aquello, sin lo cual no puede obtenerse el premio: porque hay ciertas cosas, que no solamente son requeridas para el premio, sino tambien preexigidas para el mérito; como la divina boudad y su gracia y la misma naturaleza del hombre. Igualmente tambien el misterio de la Encarnacion es principio de merecer; porque *de la plenitud de Cristo recibimos todos*, como se dice (Joan. 1, 16).

Al 3.º que se dice haber merecido la bienaventurada Virgen llevar al Señor de todo, no porque mereció que él mismo se encarnase, sino porque mereció por la gracia á ella dada aquel grado de pureza y santidad, para que pudiera ser congruamente la Madre de Dios.

ARTÍCULO XII.—La gracia de la union fue natural (1) al hombre Cristo?

1.º Parece que la gracia de la union no fue natural al hombre Cristo: porque

(1) No desde luego por razon de su naturaleza humana, segun se colige de lo espuesto en el anterior (a. 11), aunque sí puede decirse natural como causada por la divina en la humana; sino en cuanto tuvo desde su concepcion la doble gracia

de union y habitual. Así se desprende de los concilios ya citados 1.º de Efeso (can. 10) y 6.º ecuménico bajo San Cirilo (can. 2).

la union de la Encarnacion no se realizó en la naturaleza sino en la persona, como se ha dicho (a. 2); y cada cosa es denominada por el término. Luego aquella gracia más debe llamarse personal que natural.

2.º La gracia se divide por oposicion á la naturaleza, como lo gratuito que proviene de Dios se distingue por oposicion de la naturaleza, que proviene de principio intrínseco (1). Mas de las cosas, que se dividen por oposicion, una no toma nombre de la otra. Luego la gracia de Cristo no le es natural.

3.º Dicesc natural lo que es segun la naturaleza: pero la gracia de la union no es natural á Cristo segun la naturaleza divina, porque entónces convendría á las otras personas; ni tampoco le es natural segun la naturaleza humana, pues así convendría á todos los hombres, que son de la misma naturaleza con él mismo. Parece pues que de ningun modo la gracia de la union es natural á Cristo.

Por el contrario, dice San Agustin (Enchir. C. 40): « en la recepcion de » la humana naturaleza se hace en cierto » modo natural á aquel hombre la misma » gracia, la cual no puede admitir pecado » alguno ».

Conclusion. La gracia de Cristo, así de union como habitual, no puede decirse natural como causada en él por los principios de su naturaleza humana; pero sí como procedente á ella de la divina, y mejor como existente en él desde su misma Encarnacion.

Responderémos, que segun el Filósofo (Met. l. 5, t. 5) naturaleza se llama de un modo el nacimiento mismo, y de otro la esencia de la cosa; por lo cual puede decirse algo natural de dos modos: 1.º lo que proviene únicamente de los principios esenciales de la cosa, como es natural al fuego elevarse; 2.º se dice ser natural al hombre lo que tiene desde su

mismo nacimiento, segun aquello (Ephes. 43), *éramos por naturaleza hijos de ira; y (Sap. 12, 10) es malvada la casta de ellos y connatural su malicia* (2). Así pues *la gracia de Cristo, tanto la de union como la habitual, no puede decirse natural como causada de los principios de la naturaleza humana en Cristo; aunque pueda decirse natural, como proviniendo á la naturaleza humana de Cristo, siendo su causa la naturaleza divina del mismo. Mas dicesc natural una y otra gracia en Cristo, en cuanto la tuvo desde su nacimiento; porque desde el principio de su concepcion se unió la naturaleza humana á la persona divina, y su alma fue llena del don de la gracia.*

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la union no se haya hecho en la naturaleza, es sin embargo causada por la virtud de la divina naturaleza, que es verdaderamente naturaleza de Cristo; y tambien conviene á Cristo desde el principio de su nacimiento.

Al 2.º que no se dice gracia y natural en un mismo concepto: sino que la gracia se dice, en cuanto no proviene del mérito; y natural se dice, en cuanto proviene de la virtud de la divina naturaleza en la humanidad de Cristo desde su nacimiento.

Al 3.º que la gracia de la union no es natural á Cristo segun la humana naturaleza, como producida por los principios de esta; y por eso no es menester que convenga á todos los hombres. Le es sin embargo natural segun la humana naturaleza á causa de la propiedad de su nacimiento, segun que fue concebido así del Espíritu Santo, para que fuese él mismo el Hijo natural de Dios y del hombre; y segun la divina naturaleza le es natural, en cuanto la divina naturaleza es el principio activo de esta gracia: y esto conviene á toda la Trinidad, es decir, ser el principio activo de esta gracia.

(1) A la naturaleza misma, que no podría existir sin ello segun la disposicion y otorgamiento gratuito del mismo Dios al efecto de constituirse y conservarse tal.

(2) Innata en ellos, ó más bien nacida con ellos; no como natural consecuencia de los principios de su naturaleza considerada en sí misma.

CUESTION III.

Modo de la union por parte de la persona asumente.

1.º Conviene á la persona divina asumir? 2.º Conviene á la naturaleza divina? 3.º La naturaleza puede asumir, hecha abstraccion de la personalidad? 4.º Una persona puede asumir sin otra? 5.º Cualquiera persona puede asumir? 6.º Muchas personas pueden asumir una sola naturaleza en número? 7.º Una persona puede tomar dos naturalezas numéricamente? 8.º Fue más conveniente en cuanto á la persona del Hijo de Dios que tomase la naturaleza humana, que respecto de otra persona divina?

ARTÍCULO I. — **Conviene á la persona divina tomar la naturaleza creada?** (1)

1.º Parece que no conviene á la persona divina tomar naturaleza creada: porque la persona divina significa algo eminentemente perfecto; y lo perfecto es aquello, á que no puede hacerse adición. Luego, siendo asumir como tomar para sí, de modo que lo asumido se añada al asumente; parece que no es conveniente á la persona divina tomar una naturaleza creada.

2.º Aquello, á que algo se asume, comuníquese en cierto modo á lo que á ello es asumido; al modo que la dignidad se comunica al que es elevado á ella. Siendo pues de esencia de la persona el que sea incommunicable, como se ha dicho en la 1.ª Parte (C. 29, a. 1); síguese que no conviene á la persona divina asumir, lo cual es tomar para sí.

3.º La persona es constituida por la naturaleza; y es inconveniente que lo constituido asuma al constituyente, porque el efecto no obra sobre su causa. Luego no conviene á la persona tomar naturaleza.

Por el contrario, San Agustín (Fulgentius, De fide ad Petr. c. 2) dice: « aquel Dios (el Unigénito) tomó en su » persona la forma, es decir, la naturaleza » za de siervo ». Pero Dios unigénito es persona. Luego compete á la persona to-

mar una naturaleza, lo cual es asumir.

Conclusion. *Con toda propiedad compete á la persona divina asumir naturaleza creada.*

Responderémos, que en la palabra asuncion se importan dos cosas, que son el principio del acto y su término; porque se dice *asumir* como tomar para sí, y la persona es á la vez principio y término de tal asuncion: principio, porque á la persona compete propiamente obrar, y tal asuncion de la carne se hizo por la accion divina; igualmente la persona es el término de esta asuncion, porque segun lo dicho (C. 2, a. 1 y 2) la union se hizo en la persona, no en la naturaleza; y de este modo es evidente que *compete muy propiamente á la persona tomar la naturaleza.*

Al argumento 1.º dirémos que, siendo infinita la persona divina, no puede hacerse adición; por lo cual dice San Cirilo (epist. synodal. Ephes. concil. *Cyrillus et Synodus ex Ægypti* etc., can. 5, 3.º general, part. 1, c. 26): « no es por » aposicion como entendemos este modo » de union », como tambien en la union del hombre con Dios, que es por la gracia de adopcion, no se añade á Dios cosa alguna; sino que lo que es divino se añade al hombre, y por consiguiente no es Dios perfeccionado sino el hombre.

Al 2.º que la persona se dice incomu-

(1) Dogma de fe ya antiguamente definido por el concilio 6.º de Toledo (can. 1) y clara aunque implícitamente con-

tenido en la doctrina de los primeros Concilios generales mencionados en la precedente C. 2.

nicable, en cuanto no puede predicarse de muchos supuestos: nada impide sin embargo que se prediquen muchas cosas de una persona. Por consiguiente no es contrario á la razon de la persona ser comunicada, de modo que subsista en muchas naturalezas; porque áun en la persona creada pueden concurrir accidentalmente muchas naturalezas, como en la persona de un solo hombre se encuentran la cantidad y la cualidad. Pero es propio de la persona divina á causa de su infinidad (1) el que en ella se verifique el concurso de las naturalezas, no en verdad accidentalmente, sino segun la subsistencia.

Al 3.º que segun lo dicho (C. 2, a. 1) la naturaleza humana no constituye en absoluto, la persona divina; sino que la constituye, segun que es denominada por tal naturaleza: pues no por la naturaleza humana tiene el Hijo de Dios el ser en absoluto, puesto que existió *ab-æterno*; sino solo el ser hombre. Pero segun la naturaleza divina es constituida la persona divina en absoluto. Luego no se dice que la persona divina toma la naturaleza divina, sino la humana.

ARTÍCULO II. — *Convience á la naturaleza divina asumir?*

1.º Parece que no conviene á la naturaleza divina asumir: porque, segun se ha dicho (a. 1), asumir se dice como tomar para sí, y la naturaleza divina no tomó para sí la humana naturaleza, puesto que no se hizo la union en la naturaleza, sino en la persona, como se ha dicho (C. 2, a. 1 y 3). Luego no compete á la naturaleza divina asumir la naturaleza humana.

2.º La naturaleza divina es comun á las tres personas. Si pues conviene á la naturaleza asumir, síguese que conviene á las tres personas; y así el Padre tomó la naturaleza humana, lo mismo que el Hijo: lo cual es erróneo (2).

3.º Asumir es obrar; y obrar conviene á la persona, no á la naturaleza, que más

bien es significada como el principio, por el que obra el agente. Luego asumir no conviene á la naturaleza.

Por el contrario, dice San Agustin (Fulgentius, lib. De fide ad Petr. c. 2): « aquella naturaleza, que siempre permanece engendrada del Padre, esto es, la que ha sido tomada del Padre por la generacion eterna, tomó nuestra naturaleza de Madre sin pecado ».

Conclusion. Propia y primariamente compete á la persona asumir naturaleza; aunque tambien puede secundariamente decirse que la naturaleza divina asume la humana á una de sus personas.

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1), en la palabra asumir se designan dos cosas, el principio de la accion y su término. Ahora bien: ser principio de la asuncion conviene á la naturaleza divina por sí misma, puesto que por su virtud ha sido hecha la asuncion; pero ser el término de esta no conviene á la naturaleza divina por sí misma, sino por razon de la persona, en la que es considerada (3); y por esto *se dice primariamente y con toda propiedad que la persona asume, y secundariamente puede decirse que tambien la naturaleza asumió la naturaleza á su propia persona*: y segun este modo tambien dicese naturaleza encarnada, no como que se haya convertido en carne, sino porque asumió la naturaleza de la carne. Por lo cual dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3; c. 6): « decimos haberse encarnado la naturaleza de Dios segun la autoridad de San Atanasio (4) y San Cirilo ».

Al argumento 1.º dirémos, que la partícula *se* es recíproca y envuelve el mismo supuesto; mas la naturaleza divina no difiere en supuesto de la persona del Verbo. Por lo cual, en cuanto la naturaleza divina tomó la naturaleza humana á la persona del Verbo, se dice que la tomó para sí; al paso que, aunque el Padre asuma la naturaleza humana á la persona del Verbo, no por esto sin embargo la toma para sí, puesto que no es el mismo

(1) Incompatible con toda limitacion á determinado género ó especie, cual la recibe la personalidad finita de su naturaleza misma, al completar con ella su propia subsistencia individual.

(2) Y condenado como herético en los sabelianos.

(3) Solo la persona del Hijo asumió á sí la humanidad en su

singularidad, esto es, en lo que es propio del Hijo Dios; no en lo que es comun á toda la Trinidad, segun espresa declaracion del concilio 6.º de Toledo (*ses. 6, cap. 1*).

(4) En el concilio de Calcedonia (*art. 2, epíst. ad Joan. episc. Antioch.*).

el supuesto del Padre y del Verbo: y por eso no puede decirse propiamente que el Padre tome la naturaleza humana.

Al 2.º que lo que conviene á la naturaleza divina en sí (1) conviene á las tres personas, como la bondad, la sabiduría y semejantes; pero el asumir la conviene en razon de la persona del Verbo, segun lo dicho: y por esto conviene á sola esta persona.

Al 3.º que, así como en Dios es lo mismo lo que es y por lo que es, así tambien en él es lo mismo lo que obra y por lo que obra; puesto que cada cosa obra en cuanto es ente. Por consiguiente la naturaleza divina es aquello, por lo que Dios obra, y es el mismo Dios agente.

ARTÍCULO III. — ¿Abstraída la personalidad por el entendimiento (2) puede la naturaleza asumir?

1.º Parece que, abstraída la personalidad por el entendimiento, la naturaleza no puede asumir: porque se ha dicho (a. 1) que á la naturaleza conviene el asumir por razon de la persona; y lo que conviene á algo por razon de algo, suprimido esto, no puede convenirle; como el cuerpo, que es visible por razon del color, sin este no puede ser visto. Luego, abstraída la personalidad por el entendimiento, la naturaleza no puede asumir.

2.º La asuncion importa el término de la union, segun lo dicho (ibid.). Pero la union no puede hacerse en la naturaleza, sino solamente en la persona. Luego, abstraída la personalidad, la naturaleza divina no puede asumir.

3.º Queda dicho en la 1.ª Parte (C. 40, a. 3) que en lo divino, abstraída la personalidad, nada (3) queda; y así, siendo algo el asumente, abstraída la personalidad, la naturaleza divina no puede asumir.

(1) No por sí misma solo como perteneciendo intrínsecamente á la esencia, al modo de los atributos indicados en el texto; sino en el concepto de procedente de principios comunes, como las operaciones *ad extra*. Nicolai.

(2) Es decir, considerando la naturaleza divina sin las personas que en ella reconoce la fe católica, cual la entienden los gentiles y judíos; ó bien, prescindiendo completamente de las personas, como si no existiesen.

(3) Perteneciente á la subsistencia ó hipóstasi; que la esencia comun subsiste aún con tal abstraccion hipotética: mas, como la esencia considerada en sí misma y no subsistente en acto operativo no es realmente entidad, sino solo en nuestro modo de entender; no sin razon se supone que en tal con-

Por el contrario: en lo divino se llama personalidad la propiedad personal, que es triple, esto es, la paternidad, la filiacion y la procesion, como se ha dicho en la 1.ª Parte (C. 30, a. 2). Es así que, abstraídas estas por el entendimiento, todavía queda la omnipotencia de Dios, por la cual ha sido hecha la Encarnacion, como dice el ángel (Luc. 1, 37), *no hay cosa alguna imposible para Dios*. Luego parece que, aún abstraída la personalidad, la naturaleza divina puede asumir.

Conclusion. *Aun hecha abstraccion intelectual á nuestro modo de la personalidad, podemos aprender ó concebir la naturaleza divina como asumente.*

Responderémos, que el entendimiento se refiere de dos modos á las cosas divinas: 1.º para conocer á Dios como es, y así es imposible que por el entendimiento se circunscriba de Dios algo, quedando otra cosa; porque todo lo que hay en Dios es uno, salva la distincion de las personas, de las cuales sin embargo se quita una quitada la otra, puesto que se distinguen únicamente por las relaciones que deben existir simultáneamente; 2.º el entendimiento se refiere á las cosas divinas, no como conociendo á Dios tal cual es, sino conociéndole á su manera, esto es, de un modo múltiple y por partes lo que es uno en Dios; y por este modo puede nuestro entendimiento entender la bondad y sabiduría divinas y otras cosas análogas, que se dicen atributos esenciales, sin entender la paternidad ó la filiacion, que se dicen personalidades: y segun esto, *aún abstraída la personalidad por el entendimiento, podemos todavía entender la naturaleza asumente* (4).

Al argumento 1.º dirémos que, puesto que en lo divino es lo mismo por lo que es y lo que es, todo cuanto de lo que se atribuye á Dios en abstracto se considere

cepto « nada queda ».

(4) Opinión comun entre los tomistas, dice Billuart; porque reconocen en Dios una subsistencia comun y absoluta, distinta de las subsistencias relativas constitutivas de las personas. Es muy de notar la conclusion de que « puede concebirse asumente la naturaleza », y no (como parecía lógico) que « puede asumir »; porque se considera al efecto como persona, aunque no lo es; lo cual desmiente á los que malamente atribuyen al Santo Doctor la admission de cierta subsistencia absoluta sin concepto alguno de persona, insistiendo, (como lo hace hasta cinco veces) en las voces *subsistente* (al 1.º), « personalidad única » (al 2.º) y (al 3.º) *supuesto subsistente* como en equivalencia de persona.

en sí, circunscrito lo demas, será algo subsistente, y por consiguiente persona, por existir en la naturaleza intelectual. Luego, así como, puestas ahora las propiedades personales en Dios, decimos tres personas; así, excluidas por el entendimiento las propiedades personales, quedará en nuestra consideracion la naturaleza divina como subsistente y como persona. Y por este modo puede entenderse que asuma la naturaleza humana por razon de su subsistencia ó personalidad (1).

Al 2.º que, áun circunscritas por el entendimiento las personalidades de las tres personas, quedará en el entendimiento una personalidad de Dios, como entienden los judíos, en la cual podrá terminarse la asuncion, como ahora decimos que se termina en la persona del Verbo.

Al 3.º que, abstraída la personalidad por el entendimiento, se dice no quedar nada por modo de resolucion (2), como siendo una cosa lo que se somete á la relacion y otra la relacion misma; pues todo lo que se considera en Dios se considera como supuesto subsistente. Sin embargo puede algo de lo que se dice de Dios entenderse sin otra cosa, no por modo de resolucion, sino por el modo ya dicho.

ARTÍCULO IV. — Puede una persona sin otra asumir naturaleza creada? (3)

1.º Parece que una persona no puede asumir la naturaleza creada, sin que otra la asuma: porque « las obras de la Trinidad son indivisas » (4), como dice San Agustin (Enchirid. c. 38); y, así como es única la esencia de las tres personas, así tambien sola una la operacion: siendo pues el asumir cierta operacion, no puede por consiguiente convenir á una

sola persona divina, sin que convenga á otra.

2.º Así como decimos encarnada la persona del Hijo, así tambien la naturaleza; pues « toda la naturaleza divina se » encarnó en una de sus hipóstasis », como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 6): y, pues la naturaleza es comun á las tres personas; luego tambien la asuncion.

3.º Así como la naturaleza humana fue asumida por Dios en Cristo, así tambien los hombres son asumidos por él mismo mediante la gracia, segun aquello (Rom. 14, 3), *Dios lo asumió*. Es así que esta asuncion pertenece en comun á todas las personas. Luego tambien la primera.

Por el contrario, dice San Dionisio (De div. nom. c. 2, lect. 1 y 2) que « el » misterio de la Encarnacion pertenece » á la Teología discreta (5), segun la » cual se dice algo distintamente de las » personas divinas ».

Conclusion. La asuncion, por lo que hay en ella de principio de accion, es comun á las tres personas; mas lo conveniente al concepto de término compete á una sola, y no á otra.

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) la asuncion importa dos cosas, el acto del asumente y el término de la asuncion: el primero procede de la virtud divina, que es comun á las tres personas, al paso que el término de la asuncion es la persona, segun se ha dicho (ibid.); y por eso lo que hay de accion en la asuncion es comun á las tres personas, mas lo perteneciente á la razon de término conviene á una sola persona, de tal modo que no conviene á otra (6), porque las tres personas hicieron que la naturaleza humana fuese unida á la única persona del Hijo.

Al argumento 1.º dirémos, que aquel razonamiento procede de parte de la ope-

(1) En cuyo caso la naturaleza humana se uniría primaria é inmediatamente á la subsistencia absoluta, y solo mediata y secundariamente á las subsistencias relativas. Drioux.

(2) O bien, hecha efectiva y real la separacion, segun advierte Silvio.

(3) Dogma de fe definido por el concilio de Nicéa y consignado en su Símbolo, como tambien por el 6.º de Toledo (can. 1).

(4) Inseparables, segun interpreta el concilio 6.º de Toledo (c. 11).

(5) Llamo así á la que trata de las cosas, que no son comu-

nes á toda la Trinidad, como la paternidad y la filiacion, la mision y la Encarnacion, etc.; á diferencia de la que denomina conjunta y versa sobre los atributos comunes, en los que no se distinguen las personas entre sí, cuales son la deidad, sabiduria, bondad, etc.

(6) En cuanto á la realidad del hecho. Práxeas, Hermógenes y Sabelio con sus secuaces negaban pudiera encarnarse el Hijo sin el Padre. No se trata pues de una absoluta necesidad ó incompatibilidad, de modo que no pueda convenir á otra ó á las otras personas, segun despues (a. 3 y 4) se hace notar con toda claridad.

ración; y la conclusion sería exacta, si importase aquella sola operacion sin el término, que es la persona.

Al 2.º que se dice la naturaleza encarnada, como se dice tambien asumente, por razon de la persona, en la cual se terminó la union, como se ha dicho (a. 1 y 2); mas no segun que es comun á las tres personas: y se dice encarnada toda la naturaleza divina, no porque lo haya sido en todas las personas, sino porque nada falta de la perfeccion de la divina naturaleza á la persona encarnada (1).

Al 3.º que la asuncion, que se verifica por la gracia de la adopcion, tiene por término cierta participacion de la divina naturaleza, segun cierta asimilacion á la bondad de ella, como se dice (II Petr. 1, 4), *para que seais hechos participantes de la naturaleza divina*; y por tanto esta asuncion es comun á las tres personas, ya por parte del principio, ya por parte del término. Mas la que es por la gracia de la union es comun por la parte del principio, pero no por la del término, segun lo dicho (aquí y a. 2).

ARTÍCULO V. — ¿Cualquiera persona divina hubiera podido asumir la naturaleza humana? (2)

1.º Parece que ninguna otra persona divina, fuera de la del Hijo, habría podido asumir la naturaleza humana: porque por tal asuncion se hizo que Dios fuese hijo del hombre; y sería inconveniente que el ser hijo del hombre conviniese al Padre ó al Espíritu Santo, pues esto conduciría á la confusion de las divinas personas. Luego el Padre ó el Espíritu Santo no pudo asumir la carne.

2.º Por la divina Encarnacion los hombres han obtenido la adopcion de hijos, segun aquello (Rom. 8, 15), *no habeis recibido el espíritu de servidumbre, para estar otra vez con temor; sino el espíritu de adopcion de hijos*. Pero la filiacion adoptiva es una semejanza participada de la filiacion natural, que no conviene ni al Padre ni al Espíritu Santo;

por lo cual se dice (Rom. 8, 29), *los que conoció en su presciencia, á estos tambien predestinó para ser hechos conformes á la imágen de su Hijo*. Luego parece que ninguna otra persona fuera de la del Hijo pudo haberse encarnado.

3.º Dicese el Hijo *enviado y engendrado* en su nacimiento temporal, segun que se ha encarnado; mas no conviene al Padre ser enviado, porque es innascible, como se ha demostrado (C. 32, a. 3; y C. 43, a. 4). Luego al ménos la persona del Padre no pudo encarnarse.

Por el contrario: todo lo que puede el Hijo (3) lo puede el Padre y el Espíritu Santo; de lo contrario no sería el mismo el poder de las tres personas. Es así que el Hijo pudo encarnarse. Luego igualmente el Padre y el Espíritu Santo.

Conclusion. *Cualquiera de las tres divinas personas con ó sin las otras pudo asumir la naturaleza humana.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 4) la asuncion importa dos cosas, el acto mismo del asumente y el término de la asuncion; pero el principio del acto es la virtud divina y el término la persona, y la virtud divina se ha en comun é indiferentemente á todas las personas. La misma es tambien la razon comun de personalidad en las tres personas, aunque las propiedades personales sean diferentes. Ahora bien: cuando alguna virtud se há indiferentemente á muchas cosas, puede tener á cada una de ellas por término de su accion; como es notorio en las potencias racionales, que se refieren á los opuestos, de los que pueden obrar lo uno y lo otro. Así pues la divina virtud pudo unir la naturaleza humana á la persona del Padre ó del Espíritu Santo, como la unió á la del Hijo: y por tanto debe decirse que *el Padre ó el Espíritu Santo pudo asumir la carne, lo mismo que el Hijo*.

Al argumento 1.º dirémos, que la filiacion temporal, por la que Cristo se dice hijo del hombre, no constituye la persona del mismo como la filiacion eterna; sino que es como consecuencia de su nacimiento temporal. Por consiguiente,

(1) Como explica (ibid.) el Damasceno.

(2) S. Anselmo (*De incarnat.* c. 4) parece haber opinado negativamente, si bien los tomistas interpretan en buen sentido sus palabras. Drioux.

(3) Como de potencia absoluta ó esencial en cuanto á las operaciones *ad extra*; no *ad intra* y en lo relativo ó nocional, cual es la potencia de engendrar, por ejemplo.

si la palabra filiacion se transfiriese por este concepto al Padre ó al Espíritu Santo, ninguna confusion se seguiría de las divinas personas (1).

Al 2.º, que la filiacion adoptiva es cierta semejanza participada de la filiacion natural; pero es producida en nosotros apropiadamente por el Padre, que es el principio de la filiacion natural, y por el don del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, segun aquello (Galat. 4, 6), *ha enviado Dios á nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama Abba, Padre*. Y por esto, así como por la Encarnacion del Hijo recibimos la filiacion adoptiva á semejanza de su filiacion natural, así por la del Padre recibiríamos de él la filiacion adoptiva, como del principio de la filiacion natural, y del Espíritu Santo como de lazo comun del Padre y el Hijo.

Al 3.º que al Padre conviene ser inascible segun su nacimiento eterno, lo cual no escluiría el temporal; y se dice ser enviado el Hijo segun la Encarnacion, porque viene de otro, sin lo que la Encarnacion no bastaría para la razon de mision (2).

ARTÍCULO VI. — ¿ Varias personas divinas pueden asumir una sola naturaleza humana numéricamente? (3)

1.º Parece que dos personas divinas no pueden asumir una y la misma naturaleza en número: porque, supuesto esto, ó serían un solo hombre ó muchos. Pero no muchos; porque, así como una sola naturaleza divina en muchas personas no consiente que haya muchos Dioses, así una sola (4) naturaleza humana en muchas personas no permite que haya muchos hombres. Asimismo no podrían ser un solo hombre; porque un solo hombre es este hombre, que demuestra una sola persona, y de este modo se desterraría

la distincion de las tres personas divinas, lo cual es inconveniente. Luego dos ó las tres personas no pueden recibir una sola naturaleza humana.

2.º La asuncion tiene por término la unidad de persona, como se ha dicho (a. 2). Pero no es una misma la persona del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Luego las tres personas no pueden tomar una sola naturaleza humana.

3.º Dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 3 y 4) y San Agustín (De Trin. l. 1, c. 11, 12 y 13) que de la Encarnacion del Hijo de Dios resulta que todo cuanto se dice del Hijo de Dios se dice del hijo del hombre (5) y viceversa. Si pues las tres personas asumieran una sola naturaleza humana, seguiríase que cuanto se dice de cada una de las tres personas se diría de aquel hombre; y recíprocamente lo que se dijera de aquel hombre podría decirse de cualquiera de las tres personas. Por lo tanto lo que es propio del Padre, esto es, engendrar al Hijo *ab æterno*, se diría de aquel hombre; y por consiguiente se diría del Hijo de Dios: lo cual es inconveniente. Luego no es posible que las tres personas divinas asuman una sola naturaleza humana.

Por el contrario: la persona encarnada subsiste en dos naturalezas, es decir, divina y humana. Es así que las tres personas pueden subsistir en una sola naturaleza divina. Luego tambien pueden subsistir en una naturaleza humana, esto es, de modo que sea una la naturaleza humana asumida por las tres personas.

Conclusion. *No es imposible á las tres divinas personas que dos ó todas tres asuman una sola naturaleza humana numéricamente, pero sí lo es que tomen una sola hipótesis ó persona humana.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 2, a. 5, al 1.º) de la union del alma y del cuerpo en Cristo no se forma ni una nueva persona ni una nueva hipótesis (6),

(1) Resultando únicamente falta de claridad y exactitud en el lenguaje; lo que desvirtúa ó aun anula el argumento aducido por S. Anselmo, fundado en esa supuesta confusion.

(2) V. en la 1.ª P. la C. 43, a. S.

(3) Así se desprende de la doctrina del Concilio de Florencia, condensada en el Símbolo de S. Atanasio, y de la Constitucion ó decreto del papa Eugenio IV sobre la union de los jacobinos: opinion comun por otra parte entre los teólogos, á escepcion de los escotistas.

(4) Entendida numéricamente; que específicamente se multiplica de hecho en los individuos humanos numérica-

mente diversos: lo cual tampoco es compatible con la indivisa unidad absolutamente inmultiplicable de la naturaleza divina.

(5) Solo por cierta comunicacion ó transferencia de lenguaje; no empero como propiamente aplicables á la naturaleza divina los atributos predicables de la humana y recíprocamente, sino refiriendo unos y otros á la persona, segun el mismo explica y se espondrá más claramente en toda la C. 16, especialmente en su a. 3.

(6) Distinta de la persona divina, que no puede ni debe á su vez distinguirse de la hipótesis, como se ve por la insis-

sino una naturaleza asumida á la persona ó hipóstasi divina: lo cual no se realiza por la potencia de la naturaleza humana, sino por la de la persona divina. Es empero tal la condicion de las divinas personas, que una de ellas no escluye á la otra de la comunidad de la misma naturaleza, sino solo de la de la misma persona. Luego, puesto que « en el misterio » de la Encarnacion toda la razon del hecho es la potencia de quien lo ejecuta », segun dice San Agustin (epist. ad Volusian. 132 ó 3), se debe juzgar más bien acerca de esto segun la condicion de la divina persona asumentemente que segun la condicion de la naturaleza humana tomada. Así pues *no es imposible á las divinas personas que dos ó las tres tomen una sola naturaleza humana; y si sería imposible que tomaran una sola hipóstasi ó una sola persona humana*, como dice tambien San Anselmo (lib. 2, *Cur Deus homo*, c. 9) que « muchas personas no » pueden tomar un solo y mismo nombre » en unidad de persona » (1).

Al argumento 1.º dirémos que, hecha la suposicion de que las tres personas tomasen una sola naturaleza humana, sería verdadero decir que las tres personas eran un solo hombre por razon de su única naturaleza humana: pues, así como ahora es exacto decir que las tres personas son un solo Dios á causa de su única naturaleza divina, así lo sería decir que eran un solo hombre á causa de la unidad de la naturaleza humana; ni la palabra único (*unus*) importaría unidad de persona sino unidad en la naturaleza humana, puesto que no podría argüirse que, porque las tres personas son un solo hombre, fuesen uno solo en absoluto, dado que nada impide decir que los hombres, que son muchos en absoluto, sean uno en cuanto á algo, v. gr. un pueblo: y, como dice San Agustin (*De Trin.* 1. 7, c. 3), « diverso » en naturaleza es el Espíritu de Dios y » el espíritu del hombre; pero por la

» union se constituye un solo espíritu », segun aquello (1 Cor. 6, 17), *el que se adhiere á Dios un solo espíritu es*.

Al 2.º que en tal supuesto la naturaleza humana sería tomada no en unidad, no de una sola persona, sino en la unidad de cada una de las personas: esto es, de modo que, así como la divina naturaleza tiene unidad natural con cada una de las personas, así la naturaleza humana tendría unidad con cada una por la asuncion.

Al 3.º que acerca del misterio de la Encarnacion se establece la comunicacion de las propiedades pertenecientes á la naturaleza, puesto que todo lo que conviene á la naturaleza puede ser predicado de la persona (2) subsistente en esa naturaleza, sea cualquiera el nombre de naturaleza con que se signifique. Así pues en la hipótesi hecha podrían predicarse de la persona del Padre tanto las cosas que son de la naturaleza humana como las que son de la divina; é igualmente de la persona del Hijo y del Espíritu Santo: mas no lo que conviniere á la persona del Padre por razon de la propia persona podría ser atribuido á la persona del Hijo ó del Espíritu Santo á causa de la distincion de personas, que subsistiría. Luego podría decirse que, así como el Padre es ingénito, así el hombre sería ingénito, segun que la palabra *hombre* se tomase por la persona del Padre. Mas, si alguno fuese más allá, diciendo, « el hombre es ingénito, el Hijo » es hombre, luego el hijo es ingénito; habría falacia de figura de diction (3) ó de accidente (4): así como ahora decimos que Dios es ingénito, porque el Padre es ingénito; y sin embargo no podemos deducir que el Hijo sea ingénito, aunque sea Dios.

tencia, con que repite como sinónimas estas dos voces, contra los que admitían una nueva hipóstasi rechazando al propio tiempo la nueva persona. Nicolai.

(1) Lo que San Anselmo parece querer ampliar á la naturaleza segun el modo de expresarse los Padres, cuando dicen *humanidad por hombre*; por más que el Doctor Angélico trate de interpretar sus palabras en el más recto y aceptable sentido. V. la nota 2, página 210.

(2) Dobiendo entenderse de la predicacion ó atribucion en

concreto, pues lo propio de una persona no puede atribuirse á otra. Bueno será consultar acerca de esta comunicacion de predicados lo que más adelante (C. 16) se explica detenida y minuciosamente.

(3) Tránsito de un género á otro.

(4) De lo dicho *secundum quid* ó con referencia á alguna circunstancia ó en algun caso particular á lo afirmado en absoluto.

ARTÍCULO VII. — ¿Puede una sola persona divina asumir dos naturalezas humanas? (1)

1.º Parece que una sola persona divina no puede asumir dos naturalezas humanas : porque la naturaleza asumida en el misterio de la Encarnacion no tiene otro supuesto que el de la persona divina, como resulta de lo dicho (a. 6, y a. 2). Si pues se supone haber una sola persona divina, que asume dos naturalezas humanas, habría un solo supuesto de dos naturalezas de la misma especie : lo cual parece implicar contradiccion, pues la naturaleza de una sola especie no se multiplica sino segun la distincion de supuestos.

2.º Hecha esta suposicion, no podría decirse que la persona divina encarnada fuese un solo hombre ; puesto que no tendría una sola (2) naturaleza humana : asimismo no podría decirse que fuesen muchas ; porque muchos hombres son distintos en supuesto, y allí habría un solo supuesto únicamente. Luego la predicha hipótesi es de todo punto imposible.

3.º En el misterio de la Encarnacion toda la naturaleza divina está unida á toda la naturaleza tomada, esto es, á cada parte de ella ; « pues Cristo es » perfecto Dios (3) y perfecto hombre, » todo (4) Dios y todo hombre », como dice el Damasceno (lib. 3, c. 7). Pero dos naturalezas humanas no pueden unirse totalmente entre sí ; puesto que sería menester que el alma de la una estuviera unida al cuerpo de la otra, y que tambien dos cuerpos existiesen simultáneamente, lo cual induciría confusion de naturalezas. Luego no es posible que una sola persona divina tome dos naturalezas humanas.

Por el contrario: todo lo que puede el Padre puédelo el Hijo ; y el Padre despues de la Encarnacion del Hijo puede asumir otra naturaleza humana distinta en número de la que el Hijo tomó, pues por la Encarnacion del Hijo en nada se disminuyó el poder de Padre ó del

Hijo. Luego parece que el Hijo despues de la Encarnacion puede asumir otra naturaleza humana aparte de la que asumió.

Conclusion. *Una sola cualquiera de las tres divinas personas puede asumir otra naturaleza humana numéricamente distinta y áun simultáneamente con la que tomó la segunda de aquellas, ya se considere la persona como principio ó como término de la union.*

Responderémos, que lo que puede para una cosa y no más tiene la potencia limitada á uno ; mas el poder la persona divina es infinito, y no puede limitarse á algo creado. Luego no debe decirse que la persona divina tomara de tal suerte una sola naturaleza humana, que no pudiera tomar otra ; pues parecería seguirse de esto que la personalidad de la divina naturaleza estaría de tal modo comprendida por una sola naturaleza humana, que no podría ser asumida otra á su personalidad: lo que es imposible, porque lo increado no puede ser comprendido (5) por lo creado. Es evidente pues que, *ya consideremos á la persona divina segun la virtud, que es el principio de union, ya segun su personalidad, que es el término de la union, debe decirse que la personalidad divina, ademas de la naturaleza humana que tomó, puede tomar otra naturaleza humana numéricamente distinta.*

Al argumento 1.º dirémos, que la naturaleza creada se perfecciona en su razon por la forma, que se multiplica segun la division de la materia ; y por esto, si la composicion de materia y forma constituye un nuevo supuesto, es consiguiente que la naturaleza se multiplique segun la multiplicacion de los supuestos. Pero en el misterio de la Encarnacion la union de la forma y la materia, esto es, del alma y del cuerpo, no constituye nuevo supuesto, como se ha dicho (a. 2) ; y por tanto podría haber multitud segun el número de parte de la naturaleza por causa de la division de la materia sin distincion de supuestos.

Al 2.º que, podría parecer deber decirse que en la hipótesi dicha se seguiría

(1) Así se desprende de la doctrina del papa San Leon, fundada ademas en la del Concilio de Florencia y el decreto de Eugenio IV, condensadas en este a. 7.

(2) En número, que específicamente no puede haber duda de que la tendría.

(3) Declarando con esta voz la plenitud ó independencia de

una y otra naturaleza.

(4) Espresando así la singularidad ó indivision de la única hipótesi ó persona.

(5) Ni por comprension sustancial ó entitativa, de la que aquí se trata, ni por la intelectiva ó mental, sobre la que se habló en la 1.ª P. C. 12, a. 7, pág. 39 del t. 1.º

que existirían dos hombres por causa de las dos naturalezas, sin que hubiese allí dos supuestos; como por el contrario las tres personas se dirían un solo hombre á causa de la única naturaleza humana asumida, segun lo dicho (a. 6, al 1.º). Mas esto no parece ser cierto, puesto que debe usarse de los nombres, segun que han sido impuestos para significar; lo cual debe regularse segun la consideracion de lo que pasa entre nosotros. Por esta razon respecto del modo de significar y consignificar es menester considerar lo que hay entre nosotros, en quienes jamas el nombre impuesto por razon de alguna forma se dice en plural sino por la pluralidad de los supuestos: pues el hombre, que tiene puestos dos vestidos, no se dice dos individuos vestidos, sino uno solo con dos vestidos; y el que tiene dos cualidades se dice en singular que es de tal manera segun estas dos cualidades. Mas la naturaleza tomada en cuanto á algo es á manera del vestido, aunque no haya semejanza en cuanto á todas las cosas, segun lo dicho (C. 2, a. 6, al 1.º); y por eso, si la persona divina asumiese dos naturalezas humanas, por causa de la unidad del supuesto se diría un solo hombre con dos naturalezas humanas. Sucede empero que muchos hombres se dicen un solo pueblo, porque convienen en algo uno; mas no por la unidad del supuesto: así mismo tambien, si dos personas divinas tomaran una sola naturaleza humana numéricamente, diríanse un solo hombre, segun lo dicho (a. 2, al 1.º), no por la unidad del supuesto, sino en cuanto convienen en algo uno.

Al 3.º que la naturaleza divina y la humana no se refieren en el mismo orden á una sola persona divina; sino que primeramente se compara á la misma naturaleza divina, como que es una sola cosa con ella *ab æterno*; mas la naturaleza humana se compara posteriormente á la persona divina como tomada *ex tempore* por la divina persona, no para que la naturaleza sea la misma persona, sino para que la persona de Dios subsista en la naturaleza humana: porque el Hijo de Dios es su deidad, pero no es su humanidad (1); y por eso, para que la natu-

raleza humana sea asumida por la divina persona, se requiere que la divina naturaleza se una con union personal á toda la naturaleza tomada, esto es, segun todas sus partes. Pero la relacion de las dos naturalezas tomadas con la persona divina sería uniforme, y no asumiría una á la otra: por consiguiente no sería menester que una de ellas se uniera totalmente á la otra, esto es, que todas las partes de una estuviesen unidas á todas las partes de la otra.

ARTÍCULO VIII. — ¿Fue más conveniente que la persona del Hijo tomase la naturaleza humana que otra persona divina?

1.º Parece que no fue más conveniente que el Hijo de Dios se encarnara que el Padre ó el Espíritu Santo: porque por el misterio de la Encarnacion han sido conducidos los hombres al verdadero conocimiento de Dios, segun aquello (Joan. 18, 37), *yo para esto nací y para esto vine al mundo, para dar testimonio á la verdad*; y, por haberse encarnado la persona del Hijo, muchos han sido privados del verdadero conocimiento de Dios, puesto que lo que se dice del Hijo segun la naturaleza humana lo refieren á la persona misma del Hijo; como Arrio, que supuso la desigualdad de las personas, por esto que se dice (Joan 14, 28), *mi Padre es mayor que yo*: cuyo error no hubiera tenido lugar, si la persona del Padre se hubiese encarnado; puesto que nadie juzgaría al Padre menor que el Hijo. Luego parece que hubiera sido más conveniente se encarnase la persona del Padre que la del Hijo.

2.º El efecto de la Encarnacion parece ser cierta recreacion (2) de la naturaleza humana, segun estas palabras (Galat. num. 15), *en Jesucristo nada vale, ni la circuncision ni el prepucio, sino la nueva criatura*. Pero la potencia de crear se apropia al Padre. Luego hubiera sido más oportuno que se encarnase el Padre que el Hijo.

3.º La Encarnacion se ordena al perdón de los pecados, segun aquello (Matth. 1, 21), *llamarás su nombre Jesus, porque él salvará* (3) *á su pueblo de los pe-*

(1) V. sobre esto la C. 16, a. 5, y C. 17, a. 1.

(2) Nueva creacion ó restauracion de la criatura.

(3) Segun la significacion de *Salvador* propia del nombre de Jesús en lengua hebréa, y que en griego equivale á médico.

cados de ellos; mas la remision de los pecados es atribuida al Espíritu Santo (Joan. 20, 22), *recibid el Espíritu Santo; á los que perdonáreis los pecados, perdonados les serán*. Luego era más conveniente que se encarnase la persona del Espíritu Santo que la persona del Hijo.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 1): « en el misterio de » la Encarnacion se ha manifestado la sabiduría y virtud de Dios: la sabiduría, » puesto que halló el secreto de pagar de » un modo convenientísimo la deuda difícil; la virtud, porque al vencido le hizo » nuevamente vencedor»: y, como la virtud y la sabiduría se apropian al Hijo, segun aquello (1 Cor. 1, 24), *Cristo virtud de Dios y sabiduría de Dios*; síguese que fue conveniente que se encarnase la persona del Hijo.

Conclusion. *Fue lo más conveniente que se encarnase la persona del Hijo ó Verbo por su mayor semejanza con la naturaleza humana.*

Responderémos, que fue lo más conveniente que se encarnase la persona del Hijo: 1.º por parte de la union (1), porque se unen convenientemente las cosas, que son semejantes; y de un modo se observa cierta comun conveniencia de la persona del Hijo, que es el Verbo de Dios, con todas las criaturas; porque el verbo del artista, esto es, su concepto, es la semejanza ejemplar de las obras que son hechas por él. Por consiguiente el Verbo de Dios, que es su concepto eterno, es la semejanza ejemplar de toda criatura: por lo que, así como por la participacion de esta semejanza las criaturas han sido establecidas en sus propias especies, pero de una manera movable; asimismo fue conveniente que la criatura fuese representada relativamente á su perfeccion eterna é inmutable por la union del Verbo con ella, no participada sino personal: porque, si un objeto de arte se deteriora, el artista lo restaura por la forma del arte concebida, segun la cual lo ha producido. De otro modo tiene una conveniencia especial con la humana natu-

raleza, por cuanto el Verbo es el concepto de la eterna sabiduría, de la que se deriva todo saber humano (2): y por esto el hombre se perfecciona en la sabiduría, que es su perfeccion propia, segun que es racional, en el hecho de ser partícipe del Verbo de Dios, como el discípulo se instruye recibiendo la palabra del maestro; segun lo cual se dice (Eccli. 1, 5), *la fuente de la sabiduría es el Verbo de Dios en las alturas*. Y así para la consumada perfeccion del hombre fue conveniente que se uniese personalmente á la naturaleza humana el Verbo mismo de Dios. 2.º Puede considerarse otra razon de esta conveniencia por el fin de la union, que es el cumplimiento de la predestinacion de los que han sido preordenados á la heredad celestial, que no es debida sino á los hijos, segun estas palabras (Rom. 8, 17), *si hijos, también herederos*; por lo que ha sido conveniente que por aquel que es hijo natural los hombres participasen de su filiacion segun la adopcion, como dice el Apóstol (ibid.) (29), *á los que conoció en su presciencia, á estos también predestinó para ser hechos conformes á la imagen de su Hijo*. 3.º Hay otra razon de congruencia tomada del pecado de nuestros primeros padres, al cual se aplica el remedio por medio de la Encarnacion; pues el primer hombre había pecado apeteciendo la ciencia, como lo prueban las palabras de la serpiente, que le prometiera la ciencia del bien y del mal: fue por lo tanto conveniente que fuera conducido á Dios por el Verbo de la verdadera sabiduría el hombre, que se había alejado de él por el apetito desordenado de la ciencia.

Al argumento 1.º dirémos, que nada hay, de que no pueda abusar la malicia humana, cuando abusa áun de la bondad misma de Dios, segun aquello (Rom. 2, 4), *¿ó menosprecias las riquezas de su bondad?* Por consiguiente, aunque la persona del Padre se hubiera encarnado, el hombre hubiese podido tomar de ahí ocasion de algun error; como si el Hijo no hubiera podido reparar la naturaleza humana.

Al 2.º que la primera creacion de las cosas fue hecha por el poder de Dios Padre por medio del Verbo; por lo que la recreacion debió ser hecha mediante

(1) Considerada en sí misma ó en cuanto á los extremos unidos.

(2) Conforme á lo espuesto en la 1.ª P. C. 34, a. 1.

el Verbo por el poder de Dios Padre, para que esta correspondiera á la creacion, segun aquello (II Cor. 5, 19), *Dios estaba en Cristo, reconciliando el mundo consigo.*

Al 3.º que es propio del Espíritu Santo ser don del Padre y del Hijo; y el per-

don de los pecados se hace por el Espíritu Santo como por don de Dios: por lo tanto fue más conveniente para la justificacion de los hombres que se encarnase el Hijo, de quien el Espíritu Santo es don (1).

CUESTION IV.

Modo de la union por parte de la naturaleza humana asumida.

Passarémos á tratar de la union por parte de lo asumido: 1.º acerca de lo que fue asumido por el Verbo de Dios; 2.º De las (*calidades*) coasuntas, que son las perfecciones y defectos: y, como el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana y sus partes, por eso acerca de lo 1.º ocurren tres consideraciones: 1.ª en cuanto á la misma naturaleza humana; 2.ª en cuanto á sus partes; 3.ª en cuanto al orden de la asuncion.

Sobre lo 1.º examinaremos seis puntos: 1.º La naturaleza humana es más asumible por el Hijo de Dios que alguna otra naturaleza? 2.º Tomó la persona? 3.º Tomó al hombre? 4.º Hubiera sido conveniente que tomase la naturaleza humana separada de todo individuo? 5.º Lo hubiera sido que la tomase en cada uno de sus individuos? 6.º Lo hubiera sido que la tomara en algun hombre engendrado de la estirpe de Adán?

ARTÍCULO I. — ¿La naturaleza humana fue más susceptible de ser asumida por el Hijo de Dios que alguna otra naturaleza?

1.º Parece que la naturaleza humana no fue más asumible por el Hijo de Dios que cualquiera otra naturaleza: porque dice San Agustín (epist. ad Volusian. 138 ó 3), « en las cosas hechas maravillosamente toda la razon del hecho es la potencia del que las hace »; y la potencia de Dios, autor de la Encarnacion, que es la obra sobre todas admirable, no se limita á una sola naturaleza, puesto que su poder es infinito. Luego la naturaleza humana no es más asumible por Dios que alguna otra criatura.

2.º La semejanza es la razon, que hace conveniente la Encarnacion de la

persona divina, segun se ha dicho (C. 3, a. 8). Pero, así como en la criatura racional se halla la semejanza de la imagen, así en la irracional se encuentra la semejanza de vestigio (2). Luego la criatura irracional fue asumible como la naturaleza humana.

3.º En la naturaleza angélica se encuentra semejanza más espresa de Dios que en la naturaleza humana, como dice San Gregorio (hom. De centum ovibus, 34 in Evang.), recordando aquello (Ezech. 28, 12), *tú sello de semejanza...* Hállase tambien pecado en el ángel, como en el hombre, segun aquello (Job, 4, 18), *en sus ángeles halló torcimiento.* Luego la naturaleza angélica fue tan susceptible de ser tomada como la del hombre.

(1) Concretando esto precisamente á la preferente conveniencia de la Encarnacion del Hijo respecto de la del Espíritu Santo; que como don igualmente del Padre podría en otro

caso dar pretexto á la misma consecuencia respecto del Padre.

(2) 1.ª Parte, C. 93, a. 6: página 762 del tomo 1.º

4.º Competiendo á Dios la suma perfeccion, tanto más semejante es algo á él, cuanto es más perfecto. Siendo pues el universo entero más perfecto que sus partes, entre las que se encuentra la naturaleza humana; el universo todo es por lo misma más susceptible de ser asumido que la naturaleza humana.

Por el contrario, dícese (Prov. 8, 31) por boca de la sabiduría engendrada (1) *mis delicias son estar con los hijos de los hombres*; y así parece que hay cierta congruencia en la union del Hijo de Dios á la naturaleza humana.

Conclusion. *Sola la naturaleza humana es asumible por el Hijo de Dios.*

Responderémos, que algo se dice asumible como apto para ser asumido por una persona divina; cuya aptitud no puede entenderse segun la potencia pasiva natural, que no se estiende á lo que excede el órden natural, sobre el cual se encuentra la union personal de la criatura con Dios. Así que se dice algo asumible segun la congruencia con la union predicha; la que se considera bajo dos aspectos en la naturaleza humana; esto es, segun su dignidad y necesidad: segun la dignidad, puesto que la naturaleza humana, en cuanto es racional é intelectual, es naturalmente apta para llegar en alguna manera al Verbo mismo por su operacion, esto es conociéndole y amándole; y segun la necesidad, porque tenía necesidad de reparacion, por cuanto estaba sometida al pecado original. Estas dos cosas convienen á solo la naturaleza humana; porque á la criatura irracional falta la dignidad conveniente, y á la naturaleza angélica la conveniencia de la necesidad predicha. Luego dedúcese que *sola la naturaleza humana es asumible* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que las criaturas toman su peculiar denominacion de lo que les compete segun sus pro-

pias causas; mas no de lo que les conviene segun las causas primeras y universales: como decimos que una enfermedad es incurable, no porque no pueda ser curada por Dios, sino porque no puede serlo por los principios propios del sujeto. De este modo pues se dice que alguna criatura no es asumible, no para quitar algo á la potencia divina, sino para manifestar la condicion de la criatura, que no tiene aptitud para esto.

Al 2.º que la semejanza de la imágen se considera en la naturaleza humana, segun que es capaz de Dios, esto es, llegando hasta él por la propia operacion del conocimiento y del amor; al paso que la semejanza de vestigio se considera solo segun alguna representacion existente en la criatura por la impresion divina; pero no de que la criatura irracional, en la que existe tal semejanza, pueda llegar hasta Dios por sola su operacion. Mas lo que no alcanza á lo menor no tiene aptitud para lo que es mayor; como el cuerpo, que no es apto para ser perfeccionado por el alma sensitiva, lo es mucho ménos para serlo por la intelectiva: y mucho mayor y más perfecta es la union á Dios segun el ser personal, que la que es segun la operacion. Así que la criatura irracional, que es incapaz de ser unida á Dios por la operacion, no tiene congruencia para serle unida segun el ser personal (3).

Al 3.º que algunos dicen que el ángel no es susceptible de ser asumido, porque desde el principio de su creacion es perfecto en su personalidad, por no estar sometido á la generacion y corrupcion; y de consiguiente no podría ser asumido á la unidad de persona divina, á ménos que su personalidad no fuese destruida; lo cual ni conviene á la incorruptibilidad de su naturaleza, ni á la bondad del asumente, á la que no está bien que corrompa algo de la perfeccion en la cria-

(1) A la increada parecen referirse las palabras aducidas; pero la Iglesia las aplica singularmente al Hijo de Dios como procedente del Padre y áun en concepto de humanado, y tambien á la Madre de Cristo en los Oficios de sus festividades.

(2) Por el Hijo ó por cualquiera de las tres personas divinas y entendiéndose por razones de decoro ó congruencia, y no de cualquier modo en absoluto; pues bien podría Dios asumir otra cualquiera naturaleza creada, por más indigno de él que á nosotros nos parezca, como argüia Tertuliano (1. *De carne Christi*, c. 4) á Marcion, é insinúa tambien San Gregorio Niseno en su Discurso catequético 17, llamado Maguo (c. 27)

diciendo que « todo eso, igualmente indigno de Dios, le es » no obstante igualmente posible ».

(3) Sin que por eso repugne en absoluto la tal union, así como el Verbo continuó hipostáticamente unido á su cadáver insensible é irracional durante su permanencia en el sepulcro, comunicándole en la manera posible su personalidad, no en concepto de tal, sino bajo la razon de subsistencia constitutiva de supuesto ó individualidad, por no ser capaz de denominarse persona propiamente la criatura irracional, segun oportuna é ingeniosamente observa Billuart.

tura asumida. Pero esto no parece escluir totalmente la conveniencia de la asuncion de la naturaleza angélica: porque Dios, produciendo una nueva naturaleza angélica, puede unírsele en unidad de persona; y así nada alteraría de lo preexistente en ella. Mas segun lo dicho falta la conveniencia de parte de la necesidad; porque, aunque la naturaleza angélica esté sometida al pecado en algunos, su pecado empero es irremediable (1), como se ha demostrado en la 1.ª Parte (C. 64, a. 2).

Al 4.º que la perfeccion del universo no es la perfeccion de única persona ó supuesto, sino de lo que es uno en posicion ú orden, cuyas múltiples partes no son asumibles, segun lo dicho (aquí y al 1.º). Luego precisamente solo la naturaleza humana es asumible.

ARTÍCULO II. — El Hijo de Dios asumió persona ? (2)

1.º Parece que el Hijo de Dios asumió persona: porque dice el Damasceno (l. 3, c. 11) que « el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana en el átomo, esto es, » en el individuo »; y el individuo de naturaleza racional es persona, como consta por Boecio (lib. De duab. nat.). Luego el Hijo de Dios asumió persona.

2.º Dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 6) que « el Hijo de Dios asumió las » cosas, que plantó en nuestra naturaleza »; y en ella plantó la personalidad: luego el Hijo de Dios asumió la persona.

3.º Nada es consumido sino lo que existe, é Inocencio III dice en una decretal (Paschas. Diac. l. 2, De Spiritu Sancto, c. 4, y concilio de Francfort, año 794, epist. ad episc. Gallix, tom. 7 Conc.) que « la persona de Dios consumió la persona del hombre ». Luego parece que la persona del hombre fue tomada primero.

Por el contrario, dice San Agustin (Fulgentius) (lib. De fid. ad Petr. c. 2)

(1) No en absoluto, sino convenientemente segun el modo de la divina Providencia; y ademas porque el ángel cayó por su propia voluntad y el hombre por voluntad ó instigacion ajena, siendo este por lo mismo más digno de misericordia. Drioux.

(2) De haber sido así resultaría la Trinidad convertida en cuaternidad, segun dice el concilio 6.º de Toledo (cas. 1): y en efecto los herejes llamados chancinzarios admitian en Cristo dos personas, « una que padeció y otra aparte mera espectadora de la Pasión; como los eusebios pretendían que « Cristo

que « Dios asumió la naturaleza del hombre, no la persona ».

Conclusion. *El Hijo de Dios de ningún modo asumió persona humana.*

Responderémos, que algo se dice ser asumido, porque es tomado para algo; por consiguiente lo que es asumido es preciso que se preentienda á la asuncion, como lo que es movido localmente se entiende anterior al movimiento mismo. Mas la persona no se preentiende en la naturaleza humana á la asuncion, sino que más bien se ha como su término, segun se ha dicho (C. 3, a. 1 y 2): porque, si se preentendiera, ó sería preciso que se corrompiera, y así en vano sería asumida, ó que permaneciese despues de la union, y entónces serían dos personas, una la del asumente y otra la asumida; lo cual es erróneo (3), como se ha demostrado (C. 2, a. 6). Síguese pues que *de ningún modo el Hijo de Dios asumió persona humana.*

Al argumento 1.º dirémos, que el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana en el átomo, esto es, en el individuo, que no es cosa distinta del supuesto increado, que es la persona del Hijo de Dios. Luego no se sigue que fuese asumida persona.

Al 2.º que á la naturaleza asumida no le falta su propia personalidad por causa del defecto de algo que pertenezca á la perfeccion de la humana naturaleza; sino por la adiccion de algo, que es superior á la humana naturaleza, cual es la union á la persona divina.

Al 3.º que la consuncion no implica allí destruccion de algo que ántes existiera, sino el impedimento de lo que pudiese existir de otra manera: porque, si la naturaleza humana no hubiera sido asumida por la persona divina, la naturaleza humana tendría su propia personalidad; y por tanto se dice que la persona consumió á la persona, aunque impropriamente, puesto que la persona divina impidió por su union que la naturaleza humana tuviera su propia personalidad.

» no fue uno solo sino muchos ». No hay para qué repetir que tales errores fueron ya anatematizados como heréticos por los Concilios 5.º y 6.º ecuménicos y por los de Calcedonia y Florencia en tiempo de Eugenio IV, toledano 6.º y avormaciense ó wormense, declarando este que « el Hijo de Dios no tomó » persona de hombre, sino naturaleza humana », ademas de la espresa y repetida condenacion de Nestorio, de la que ya se ha hablado.

(3) Y herético.

ARTÍCULO III. — La persona divina asumió al hombre? (1)

1.º Parece que la persona divina asumió al hombre; porque se dice (Ps. 64, 5), *bienaventurado aquel, á quien escogiste y asumiste*, lo que la Glosa (interl. y ord. Aug.) espone de Cristo; y San Agustín dice (lib. De agone christiano, c. 11) que « el Hijo de Dios tomó al hombre, y sufrió en él lo que es humano ».

2.º Este nombre *homo* (hombre) significa la naturaleza humana; y el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana: luego asumió al hombre.

3.º El Hijo de Dios es hombre; mas no es el hombre á quien no tomó, pues así por identidad de razon sería Pedro ó cualquiera otro hombre: luego es el hombre á quien tomó.

Por el contrario, está la autoridad de San Félix papa y mártir aducida en el Concilio de Efeso (Conc. Chalced. p. 2, act. 1, actas del de Efeso): « creemos en » nuestro Señor Jesucristo, nacido de la » Virgen María, que él mismo es el Hijo » sempiterno de Dios, y el Verbo, y no el » hombre tomado por Dios, de modo que » sea otro que él; pues ni el Hijo de Dios » tomó al hombre, viniendo á ser otro que » él mismo ».

Conclusion. No es locucion propia ni acceptable decir que el Hijo de Dios asumió al hombre.

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2) lo que es asumido no es el término de la asuncion, sino que se preentiende á ella; y se ha dicho (C. 3, a. 1 y 2) que el individuo, en quien es tomada la naturaleza humana, no es otro que la persona divina, que es el término de la asuncion. Mas este nombre (*homo*) hombre significa la humana naturaleza, segun que naturalmente debe existir en un supuesto; porque, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 4 y 11), así como este nombre Dios designa al que tiene la naturaleza divina, así este nombre hombre denota al que tiene naturaleza humana: y por eso

no se dice con propiedad que el Hijo de Dios tomó al hombre, suponiendo (cual es la verdad) que en Cristo hay únicamente un solo supuesto y una sola hipóstasi. Pero segun los que suponen en Cristo dos hipóstasis ó dos supuestos se podría decir conveniente y propiamente que el Hijo de Dios hubiera asumido al hombre. Así que tambien la primera opinion, que se encuentra (Sent. l. 6, dist. 3), concede que el hombre fue tomado; pero tal opinion es errónea (2), como se ha dicho (C. 2, a. 6).

Al argumento 1.º dirémos, que semejantes locuciones no deben propalarse como propias, sino que deben ser interpretadas piadosamente, do quiera las emplean los sagrados Doctores; de modo que digamos que el hombre fue tomado, por cuanto fue tomada su naturaleza, y porque la asuncion tiene por término que el Hijo de Dios sea hombre (3).

Al 2.º que el nombre *homo* significa la naturaleza humana en concreto, esto es, segun que se halla en algun supuesto; y por tanto, así como no podemos decir que el supuesto sea tomado, así no podemos decir que el hombre lo haya sido.

Al 3.º que el Hijo de Dios no es el hombre, á quien tomó; sino el hombre, cuya naturaleza tomó.

ARTÍCULO IV. — ¿ El Hijo de Dios debió tomar la naturaleza humana abstraída de todos los individuos? (4)

1.º Parece que el Hijo de Dios debió tomar la naturaleza humana abstraída de todos los individuos: porque la asuncion de la humana naturaleza fue hecha para la salvacion común de todos los hombres; por lo cual se dice (1 Tim. 4, 10) de Cristo que *es el Salvador de todos los hombres, mayormente de los fieles*. Pero la naturaleza, segun que está en los individuos, se aleja de su comunidad. Luego el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana, segun que es abstraída de todos los individuos.

(1) Segun la doctrina de los concilios de Efeso, 5.º de Constantinopla y de Calcedonia no debe decirse que el Verbo tomó al hombre, y si más bien con San Cirilo (nota 3) que « se hizo hombre »; por más que los SS. PP. y aún la Iglesia misma usen impropriamente alguna vez aquella locucion en el plaido sentido, en que se interpreta (al 1.º) en conformidad con el papa Julio y con el Símbolo constantinopolitano.

(2) Coincidiendo con la herejía de Nestorio.

(3) « No asumió al hombre, sino que se hizo hombre », dice S. Cirilo á Valeriano; y lo repite refutando á Teodoro, que defendía á Nestorio.

(4) Que así considerada no es otra cosa que la naturaleza común de todos los hombres, en cuyo concepto no tiene otra existencia que la intelectual á nuestro modo de entender.

2.º En todas las cosas lo que es lo más noble debe atribuirse á Dios; y en cada género lo que existe *per se* es lo más principal: luego el Hijo de Dios debió asumir al hombre *per se*; el cual segun los platónicos (Arist. Met. I. 1, t. 6 y 25) es la misma naturaleza humana separada de los individuos. Luego el Hijo de Dios debió asumir esta.

3.º La naturaleza humana no es asumida por el Hijo de Dios, segun se significa en concreto por este nombre *homo*, como se ha dicho (a. 3); sino que se significa, segun que está en los individuos, como se infiere de lo dicho (ibid.). Luego el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana, segun que está separada de los individuos.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. I. 3, c. 11): «Dios, Verbo encarnado, no asumió aquella naturaleza, » que es considerada por la pura contemplacion; pues esta no sería encarnacion, » sino decepcion ó ficcion de encarnacion» (1). Pero la naturaleza humana, segun que está separada ó abstraída de los individuos, se considera en la contemplacion desnuda; puesto que «no » subsiste segun sí misma», como dice el mismo Doctor. Luego el Hijo de Dios no tomó la naturaleza humana, segun que está separada de los individuos.

Conclusion. *Si la naturaleza humana subsistiese per se independientemente de todos los individuos [1], no habría podido ser convenientemente asumida por el Verbo de Dios; como ni pudo serlo [2] cual existe en el entendimiento divino, ni debe decirse que lo fue [3] cual se halla en el humano.*

Responderémos, que la naturaleza del hombre ó de cualquiera otra cosa sensible, fuera del ser que tiene en los singulares, puede entenderse de dos modos: 1.º como teniendo el ser por sí misma fuera de la materia; segun supusieron los platónicos; 2.º como existiendo en el entendimiento, ya humano ya divino. *Per se* no puede subsistir, como lo prueba el Filósofo (Met. I. 7, t. 26, 27, 39, 51 y sig.); puesto que á la naturaleza de la especie de las cosas sensibles pertenece

(1) Puesto que en tal concepto no tiene ser real y en acto, segun lo dicho en la nota precedente, y el Verbo no tendría unida á sí la carne, sino solo ficción ó imaginariamente.

la materia sensible, que forma parte de su definicion, como las carnes y los huesos en la definicion del hombre. Por consiguiente no puede ser que la naturaleza humana exista fuera de la materia sensible. *Si no obstante fuese subsistente de este modo la naturaleza humana, no hubiera sido conveniente que el Verbo de Dios la tomase:* 1.º porque esta asuncion tiene por término la persona, y es contrario á la razon de forma comun el que exista en una persona, dado que se individualiza en ella; 2.º porque á la naturaleza comun no pueden atribuirse sino operaciones comunes y universales, segun las que el hombre no merece ni desmerece; no obstante que aquella asuncion fue hecha, para que el Hijo de Dios tomada la naturaleza mereciese por nosotros; 3.º porque la naturaleza así existente no es sensible sino inteligible; y el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana, para aparecer en ella visible á los hombres, segun aquello (Baruch, 3, 38), *despues de esto fue visto en la tierra y conversó con los hombres.* Asimismo tambien no pudo ser tomada la naturaleza humana por el Hijo de Dios, segun que existe en el entendimiento divino; porque así no es otra cosa que la naturaleza divina, y por este modo estaría desde *ab-æterno* en el Hijo de Dios la naturaleza humana. *Tampoco conviene decir que el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana, segun que está en el entendimiento humano:* porque esto no sería otra cosa que el entenderse que asumía la naturaleza humana; y así, si no la asumía en la naturaleza de las cosas, el entendimiento sería falso, ni sería otra cosa esta asuncion de la naturaleza humana que una ficcion de la encarnacion, como dice el Damasceno (ibid.).

Al argumento 1.º dirémos, que el Hijo de Dios encarnado es el Salvador comun de todos los hombres; no por la comunidad del género ó de la especie, que se atribuye á la naturaleza separada de los individuos, sino por comunidad de causa, segun que el Hijo de Dios encarnado es la causa universal de la salvacion humana.

Al 2.º que el hombre *per se* no se encuentra en la naturaleza de las cosas, de modo que exista fuera de los singulares,

como supusieron los platónicos; aunque algunos digan que Platon no entendió que exista el hombre separado, sino en el entendimiento divino (1): y así no convino que fuese tomado por el Verbo, puesto que le estuvo presente *ab æterno*.

Al 3.º que, aunque la naturaleza humana no sea tomada en concreto, de modo que se preentienda el supuesto á la asuncion; sin embargo ha sido tomada así en el individuo, puesto que lo ha sido para existir en él.

ARTÍCULO V. — ¿El Hijo de Dios debió (2) asumir la naturaleza humana en todos los individuos?

1.º Parece que el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana en todos los individuos: porque lo que primeramente y *per se* es tomado es la naturaleza humana; y lo que conviene *per se* á alguna naturaleza conviene á todos los existentes en la misma naturaleza. Luego fue conveniente que la naturaleza humana fuese asumida por el Verbo de Dios en todos sus supuestos.

2.º La Encarnacion divina provino de la caridad divina, por lo cual se dice (Joan. 3, 16), *de tal manera amó Dios al mundo, que dio á su Hijo unigénito*. Pero la caridad hace que alguno se comuniqué á los amigos cuanto es posible; y fue posible al Hijo de Dios tomar varias naturalezas humanas (3) segun lo dicho (C. 3, a. 7), y por igual razon todas. Luego fue conveniente que el Hijo de Dios tomase la naturaleza humana en todos sus supuestos.

3.º El sabio operador perfecciona su obra por la vía más breve, que le es posible; y el camino hubiera sido más breve, si todos los hombres hubieran sido asumidos á la filiacion natural que el que por un solo hijo natural sean admitidos muchos á la adopcion de hijos, como se dice (Galat. 4). Luego la naturaleza humana debió ser tomada por el Hijo de Dios en todos los supuestos.

Por el contrario, dice el Damasceno

(Orth. fid. l. 3, c. 11) que « el Hijo de Dios no tomó la naturaleza humana, » que se considera en la especie, pues ni » asumió todas sus hipóstasis ».

Conclusion. *No convino que la naturaleza humana fuese asumida por el Verbo en todos sus individuos ó en las humanidades distribuidas en cada uno de sus supuestos singulares.*

Responderemos, que no fue conveniente que la naturaleza humana fuese asumida por el Verbo en todos sus supuestos: 1.º porque sería destruida la multitud de supuestos de la humana naturaleza, que le es connatural; pues, como en la naturaleza tomada no hay lugar á considerar otro supuesto fuera de la persona asumente, segun lo dicho (a. 3); si no hubiese naturaleza humana sino asumida (4), seguiríase que no existiría sino un solo supuesto de la naturaleza humana, que es la persona asumente; 2.º porque esto derogaría la dignidad del Hijo de Dios encarnado, segun que es el primogénito entre muchos hermanos conforme á la naturaleza humana, como lo es de toda criatura (5) segun la divina; pues entónces todos los hombres serían de igual dignidad; 3.º porque es conveniente que, así como un solo supuesto divino se encarnó, así tomase una sola naturaleza humana, para que de ambas partes se encuentre la unidad.

Al argumento 1.º dirémos, que ser asumida conviene á la naturaleza humana considerada en sí, esto es, porque no la conviene por razon de la persona, como á la naturaleza divina la conviene asumir por razon de la persona; mas no la conviene *secundum se*, como perteneciente á sus principios esenciales, ó como propiedad suya natural, por cuyo modo convendría á todos sus supuestos.

Al 2.º que el amor de Dios á los hombres se manifiesta, no solo en la asuncion misma de la naturaleza humana, sino principalmente por lo que ha sufrido en la naturaleza humana por los otros hombres, segun aquello (Rom. 5, 8), *Dios hace brillar su caridad en nosotros, por-*

(1) Como todas las ideas de los demas seres segun su teoria.
(2) Congruentemente, no por débito de necesidad imprescindible.

(3) No de hombres (*hominum*), cual se ve en la áurea y alguna otra edicion; y mucho ménos *naturas homo in una en*

algun manuscrito. Así con razon lo repone Nicolai.

(4) Es decir, si no hubiese naturaleza alguna humana ó humanidad singular, que individual y personalmente no hubiera Dios asumido,...

(5) *Coloss. 1, 15.*

que, aún cuando éramos enemigos, murió Cristo por nosotros; lo que no hubiera tenido lugar, si hubiese tomado la naturaleza humana en todos los hombres.

Al 3.º que á la brevedad de la vía, que el sabio operador observa, pertenece el que no haga por muchos (*medios*) lo que puede ser hecho suficientemente por uno solo; y por esto fue convenientísimo que por un solo hombre fuesen salvados todos los otros.

ARTÍCULO VI.—¿Fue conveniente que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana de la estirpe de Adán?

1.º Parece que no fue conveniente que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana de la estirpe de Adán: porque dice el Apóstol (Hebr. 7, 26), *tal Pontífice convenia que tuviésemos nosotros... segregado de los pecadores* (1); y hubiera estado más segregado de los pecadores, si no hubiese tomado la naturaleza humana de la estirpe de Adán pecador. Luego parece que no debió tomar de la estirpe de Adán la naturaleza humana.

2.º En cualquier género el principio es más noble que lo que de él se deriva. Si pues quiso asumir la naturaleza humana, la debió tomar más bien en el mismo Adán.

3.º Los gentiles fueron más pecadores que los judíos, como dice la Glosa (interl. ad. Galat. 2) sobre aquello, *nos natura Judæi et non ex gentilibus peccatores*. Si pues quiso tomar de los pecadores la naturaleza humana, debió tomarla más bien de los gentiles que de la estirpe de Abraham, que fue justo.

Por el contrario, (Luc. 3) la generacion del Señor se remonta hasta Adán.

Conclusion. *Fue lo más conveniente que el Hijo de Dios tomase la naturaleza humana de la estirpe del mismo Adán vencido, para vencer así á su enemigo más justa y digna y potentemente.*

Responderémos que, como dice San Agustín (De Trin. l. 13, c. 18), « Dios » había podido tomar al hombre de otra » parte, no de la estirpe de este Adán, que » aligó por su pecado al género humano; » pero juzgó mejor que tomase Dios hombre de aquel mismo linaje, que había

» sido vencido, por quien venciese al enemigo del género humano »; y esto por tres razones: 1.ª porque parece pertenecer á la justicia que satisfaga el que pecó, y por eso de la naturaleza corrompida por el pecado debió tomarse aquello, por lo que debía darse plena satisfaccion por toda la naturaleza; 2.ª, porque esto pertenece también á la mayor dignidad del hombre, naciendo el vencedor del diablo de aquél género, que había sido vencido por el diablo; 3.ª por esto también se manifiesta más el poder de Dios, que tomó de la naturaleza corrompida y enferma lo que fue promovido á tanta virtud y dignidad.

Al argumento 1.º dirémos, que Cristo debió ser segregado de los pecadores respecto á la culpa, que venia á destruir; no en cuanto á la naturaleza, que venia á salvar, segun la que debió asimilarse en todo á sus hermanos, como dice el Apóstol (Hebr. 2): y es también más admirable en esto su inocencia, porque la naturaleza tomada de una masa sujeta al pecado tuvo tan gran pureza.

Al 2.º que, como se ha dicho (al 1.º), convino que el que venia á borrar los pecados fuese segregado de los pecadores en cuanto á la culpa, á que sucumbió Adán, y á quien Cristo sacó de su pecado, como se dice (Sap. 10). Era preciso que el que venia á purificar á todos no debiera ser purificado, como en todo género de movimiento el primer motor es inmóvil segun aquel movimiento, como el primer (*principio*) alterante es inalterable; y por esto no fue conveniente que tomase la naturaleza humana en el mismo Adán.

Al 3.º que, puesto que Cristo debía ser sobre todo separado de los pecadores en cuanto á la culpa, como poseedor de toda la inocencia, fue conveniente que desde el primer pecador hasta Cristo se llegase mediante algunos justos, en los cuales resplandeciesen desde luego ciertas señales de la futura santidad. Y por esto también en el pueblo, del cual había de nacer Cristo, estableció Dios algunas señales de santidad, que comenzaron en Abraham, el cual recibió el primero la promesa de Cristo y la circuncision en señal de la perpetuidad de su alianza con Dios, como se dice (Gen. 17).

(1) Santo, inocente, sin mancha (v. 20).

CUESTION V.

Modo de la union con relacion á las partes de la naturaleza humana.

1.º El Hijo de Dios debió asumir un cuerpo verdadero ? — 2.º Debió asumir un cuerpo terreno , esto es, la carne y la sangre ? — 3.º Asumió el alma ? — 4.º Debió asumir el entendimiento ?

ARTÍCULO I. — EL HIJO DE DIOS DEBIÓ ASUMIR VERDADERO CUERPO ? (1)

1.º Parece que el Hijo de Dios no asumió un cuerpo verdadero : porque se dice (Phipp. 2) que *fue hecho á semejanza de los hombres* ; y lo que es segun la verdad no se dice ser segun la semejanza. Luego el Hijo de Dios no tomó un cuerpo verdadero.

2.º La asuncion del cuerpo (2) en nada derogó la dignidad de la divinidad, pues dice el Papa Leon (serm. De nativ. 1) que « ni la glorificacion consumió la naturaleza inferior, ni la asuncion disminuyó la superior ». Pero pertenece á la dignidad de Dios estar separado completamente del cuerpo. Luego parece que por la asuncion no se unió Dios al cuerpo.

3.º Los signos deben corresponder á las cosas significadas ; mas las apariciones del Antiguo Testamento, que fueron signos de la aparicion de Cristo, no fueron verdaderamente corporales, sino segun la vision imaginaria, como se ve (Is. 6, 1), *vi al Señor sentado*. Luego parece que tambien la aparicion del Hijo de Dios en el mundo no fue realmente corporal, sino solo imaginativa.

Por el contrario, dice San Agustin (q. l. 83, q. 13) : « si el cuerpo de Cristo fue un fantasma, engañó Cristo ; y, si

» engañó, no es la verdad. Pero Cristo » es la verdad. Luego su cuerpo no fue » un fantasma ». Es pues así evidente que asumió un cuerpo verdadero.

Conclusion. *Nació el Hijo de Dios con verdadero cuerpo, y no putativo ó imaginario.*

Responderémos que, segun se dice (lib. De eccles. Domagt. (3) cap. 2), « *el Hijo de Dios nació, no putativamente, » como teniendo un cuerpo imaginario, » sino un cuerpo verdadero* » ; sobre lo cual pueden aducirse tres razones : la 1.ª tomada de la esencia de la naturaleza humana, á la cual pertenece tener un cuerpo verdadero ; y, suponiendo segun lo dicho (C. 4, a. 1) que fue conveniente que el Hijo de Dios tomase la naturaleza humana, es consiguiente que tomó un cuerpo verdadero ; la 2.ª puede deducirse de las cosas, que se verificaron en el misterio de la Encarnacion ; porque, si su cuerpo no fue verdadero sino fantástico, ni sufrió una muerte real, ni nada de lo que de él refieren los Evangelistas hizo en realidad, sino solo bajo cierta apariencia ; y así seguiríase tambien que no se obtuvo la verdadera salvacion del hombre, porque el efecto debe ser proporcionado á su causa ; y la 3.ª razon puede tomarse de la dignidad misma de la persona asumente, la cual siendo la

(1) Contra el error de los maniqueos y marcionitas y de Cerdon y Colorbosio con Simon, Basilides, Saturnino y todos los gnósticos y otros herejes posteriores, que solo reconocian en Cristo un cuerpo fantástico y aparente ó aéreo, no de carne, asegurando por lo mismo que no era verdadero hombre : los Concilios de Nicéa y Efeso, Constantinopla y Calcedonia, Florencia y 1.º de Toledo con otros muchos posteriores han definido unánime y constantemente la realidad del cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, sin la que habrían sido completa-

mente ficticias y estériles la Encarnacion y la redencion. V. la nota 1 de la página 177.

(2) Algunos leen *humanitatis* en lugar de *corporis*, sin duda por el contraste con *dicinitatis* ; pero más comunemente *corporis*.

(3) Obra de Genadio, con cuyo nombre la cita el mismo Santo Tomás en su *Cadena aurea* de acuerdo con el papa Adriano, Alger y Walfrido Estrabon, autor hereje y posterior á San Agustín, á quien otros infundadamente la atribuyen ; pero que en este punto nada tiene no católico.

verdad no convino que hubiese en su obra ficción alguna. Por lo que el mismo se ha dignado prevenir por sí mismo este error (Luc. últ.º y 9), cuando sus discípulos turbados y asustados juzgabau ver un espíritu y no un cuerpo verdadero; por lo cual se les manifestó, para que le tocasen, diciendo: *palpady ved que el espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquella semejanza espresa la verdad de la naturaleza humana en Cristo, por el modo por el que todos los que existen verdaderamente en la naturaleza humana se dicen ser semejantes en la especie; mas no se entiende la semejanza fantástica, para cuya evidencia añade el Apóstol que *se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz*: lo que no hubiera podido verificarse, si no hubiera tenido más que una semejanza fantástica.

Al 2.º que, por haber tomado el Hijo de Dios un cuerpo verdadero, en nada fue disminuida su dignidad; por lo cual San Agustín (1) dice (lib. De fide ad Petr. cap. 2): «se anonadó á sí mismo tomando la forma del siervo, para hacerse » siervo; pero no perdió la plenitud de » la forma de Dios». En efecto: el Hijo de Dios no tomó de tal manera su cuerpo verdadero, que se hiciera forma del cuerpo, lo cual repugna á la simplicidad y pureza divinas; pues esto sería tomar un cuerpo en unidad de naturaleza, lo que es imposible segun lo dicho (C. 2, a. 1); pero, salva la distincion de naturaleza, tomó el cuerpo en unidad de persona.

Al 3.º que la figura debe corresponder á la cosa en cuanto á la semejanza, no en cuanto á la verdad de la cosa; porque, si la semejanza existiera bajo todos conceptos, ya no sería signo, sino la cosa misma, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 26). Luego fue conveniente que las apariciones del antiguo Testamento fuesen únicamente segun la apariencia, como figuras; pero que la apari-

cion del Hijo de Dios en el mundo fuese segun la verdad del cuerpo, como la cosa figurada por aquellas figuras. Por lo cual dice el Apóstol (II Coloss. 2, 17): *esas son sombras de las cosas venideras, mas el cuerpo es de Cristo.*

ARTÍCULO II. — ¿El Hijo de Dios debió asumir un cuerpo terreno, esto es, la carne y la sangre? (2).

1.º Parece que Cristo no tuvo un cuerpo carnal ó terrestre, sino celeste: porque dice el Apóstol (I Cor. 15, 47): *el primer hombre de la tierra terreno, el segundo hombre del cielo celestial*; pero el primer hombre, es decir, Adán, fue hecho de tierra en cuanto al cuerpo, como consta (Gen. 1). Luego tambien el segundo hombre, esto es, Cristo, fue del cielo en cuanto al cuerpo.

2.º Dícese (I Cor. 15, 50), *la carne y la sangre no poseerán el reino de Dios*; y el reino de Dios se halla principalmente en Cristo. Luego no hay en él carne ni sangre, sino más bien un cuerpo celeste.

3.º Todo lo que es mejor debe ser atribuido á Dios, y entre todos los cuerpos el más nobilísimo es el celeste. Luego Cristo debió tomar tal cuerpo.

Por el contrario, dice el Señor (Luc. últ. 39): *el espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo.* Mas la carne y los huesos no son de la materia del cuerpo celeste, sino de los elementos inferiores. Luego el cuerpo de Cristo no fue un cuerpo celeste, sino carnal y terreno.

Conclusion. *Tomó el Hijo de Dios cuerpo terreno de carne y sangre, pasible y de suyo corruptible; no celestial é imposible.*

Responderémos, que las mismas razones, por las que se ha demostrado que el cuerpo de Cristo no fue un cuerpo fantástico, sirven para probar que no debió ser un cuerpo celeste: 1.º porque, así como no sería verdadera la naturaleza humana

(1) Ya queda anotado ántes de ahora que el citado libro no es de San Agustín, sino de San Fulgencio, bajo cuyo nombre lo cita Bertran en su libro *De corpore et sanguine Domini*, t. 40 *bibliotheca Patrum*.

(2) Como el de los demas hombres: contra la herejía de Valentin, quien decia que «Cristo enviado por el Padre trajo consigo un cuerpo celeste, pasando con él por la Virgen » como por un resquicio ó acueducto, sin tomar de ella carne

» alguna »; como Apolinar y los menotitas pretendían que «no tomó carne nueva, sino que ya ántes de bajar la tenia en » el cielo de la sustancia misma del Padre »: errores anatematizados por Eugenio IV en el Concilio de Florencia y por los de Efeso 1.º (can. 1) y 5.º de Constantinopla (cap. 6), al definir que «Cristo es verdadero Hijo segun la carne de la Santa y gloriosa Virgen María.

en Cristo, si su cuerpo fuera fantástico, según lo supuso Mánes, así tampoco lo sería, si se creyera ser celeste, como pretendía Valentin; pues, siendo la forma del hombre cierta cosa natural, requiere determinada materia, esto es, carnes y huesos, que es conveniente entren en la definición del hombre, como consta por el Filósofo (Met. I. 7, t. 39); 2.º porque esto derogaría la verdad de los actos, que Cristo ejerció en su cuerpo; pues, siendo impassible é incorruptible el cuerpo celeste, según se prueba (De coel. I. 1, t. 20), si el Hijo de Dios hubiese tomado un cuerpo celeste, no hubiera tenido verdaderamente hambre ni sed, ni sufrido la Pasión y la muerte; 3.º esto derogaría también la verdad divina; pues, habiéndose mostrado el Hijo de Dios á los hombres, como teniendo cuerpo de carne y terreno, esta manifestación habría sido falsa, si hubiese tenido cuerpo celeste; y por esto (lib. De eccles. dogm. c. 2) se dice: « el Hijo de Dios » nació tomando carne del cuerpo de una » Virgen, y no trayéndole consigo del » cielo ».

Al argumento 1.º diremos, que se dice que Cristo descendió del cielo de dos modos: 1.º por razón de la naturaleza divina, no de manera que esta naturaleza dejase de estar en el cielo, sino que comenzó á estar aquí abajo de un modo nuevo, esto es, conforme á la naturaleza tomada, según aquello (Joan. 3, 13), *ninguno subió al cielo, sino el que descendió del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo*; 2.º por razón del cuerpo, no porque el cuerpo mismo de Cristo según su sustancia descendiese del cielo, sino porque por virtud celestial, esto es, del Espíritu Santo, fue formado su cuerpo: por lo cual San Agustín (1) dice á Orosio (Dialog. 65 qq. 4) esponiendo la autoridad aducida: « digo celeste á Cristo, » porque no ha sido concebido del sémen » humano »; y del mismo modo lo espone San Hilario (De Trin. I. 10).

Al 2.º que la carne y la sangre no se toman allí por la sustancia de la carne y de la sangre, sino por la corrupción de

ambas; la cual no tuvo lugar en Cristo en cuanto á la culpa, pero existió temporalmente en cuanto á la pena, para que cumpliese la obra de nuestra redención.

Al 3.º que pertenece á la mayor gloria de Dios eso mismo de que un cuerpo débil y terreno llegase á tan grande sublimidad. Por lo que en el Concilio de Efezo (gener. 3, p. 3, act. 1) se lee la palabra de San Teófilo (2) que dice: « al » modo que no son admirados los mejores » artífices al revelar el arte solamente en » materias preciosas, sino que son mucho » más loados porque por lo comun em- » pléan el vilísimo lodo y tierra disuelta, » demostrando la virtud de su saber; así » el Verbo de Dios, el mejor de todos » los artífices, sin tomar materia alguna » preciosa de cuerpo celeste, descendió á » nosotros, mostrando en lodo la magni- » tud de su arte ».

ARTÍCULO III. — El Hijo de Dios asumió alma? (3).

1.º Parece que el Hijo de Dios no tomó alma: porque San Juan, enseñando el misterio de la Encarnación, dijo (Joan. 1, 14), *el Verbo fue hecho carne*, sin hacer mención alguna del alma; y no se dice que fue hecho carne, porque se haya convertido en carne, sino porque tomó la carne. Luego no parece haber tomado el alma.

2.º El alma es necesaria al cuerpo, para ser vivificado por ella; mas para esto no fue necesaria al cuerpo de Cristo, como parece, puesto que el mismo Verbo de Dios es de quien se dice (Ps. 35, 10), *Señor, en ti está la fuente de la vida*. Luego hubiera sido superfluo que Cristo tuviese una alma, estando en él el Verbo: y, como Dios y la naturaleza nada hacen en vano, según dice también el Filósofo (De coel. I. 1, t. 32; y I. 2, t. 59); parece que el Hijo de Dios no asumió alma.

3.º Por la unión del alma al cuerpo se constituye la naturaleza común, que es la especie humana; « mas en el Señor

(1) Más bien algún mal compilador de sus escritos, por lo que el tal diálogo se tiene por supositicio.

(2) Obispo de Alejandría (epist. Pasch. p. 2, act. 1).

(3) Contra Arrio y Apolinar, quien sin embargo, retrayendo su primitivo error de que « el Hijo de Dios no tenía

» alma », vino á concedérsela después pero sin entendimiento, diciendo que « el Verbo hacía las veces de este »: condenados uno y otro por los concilios 1.º de Efezo (can. 13) y romano en tiempo de San Dámaso y por los de Calcedonia y de Florencia. V. la nota 1 de la página 219.

» Jesucristo no há lugar á admitir especie comun », como dice el Damasceno (De orth. fid. l. 3, c. 3). Luego no tomó alma.

Por el contrario, dice San Agustín (lib. De agone christ. c. 21): « no escuchamos á los que dicen que el Verbo de Dios solo tomó el cuerpo del hombre, y que entienden estas palabras, *el Verbo fue hecho carne*, de modo que nieguen que haya tenido alma ó alguna otra cosa propia del hombre, sino sola la carne ».

Conclusion. *Cristo tuvo tan verdadera alma como cuerpo real.*

Responderémos que, como dice San Agustín (lib. De hæresibus, hæresi 69 y 55), Arrio fue el primero que opinó, y despues Apolinar, que el Hijo de Dios solo tomó carne sin el alma, suponiendo que el Verbo había reemplazado á la carne en lugar del alma; de lo cual se seguía que en Cristo no hubo dos naturalezas, sino una solamente, puesto que del alma y de la carne se constituye una naturaleza humana. Mas esta opinion no puede sostenerse por tres razones: 1.^a porque repugna á la autoridad de la Sagrada Escritura, en la que el Señor hace mencion de su alma (Matth. 26, 38), *triste está mi alma hasta la muerte*; y (Joan. 10, 18) *poder tengo de poner mi alma*; á lo que respondía Apolinar que en estas palabras se toma metafóricamente el alma: y de este modo habla Dios de su alma en el antiguo Testamento (Is. 1, 14), *vuestras calendas y vuestras solemnidades las aborrece mi alma*; Pero, como dice San Agustín (Qq. l. 83, q. 80), los evangelistas refieren en sus narraciones que Jesus se admiró y se enojó y contristó, y que tuvo hambre, *hechos que demuestran que tuvo alma verdadera*, como el que comió y durmió y se fatigó prueban haber tenido verdadero cuerpo; pues de otro modo, si se toman éstas cosas en sentido metafórico bajo el pretesto de que se leen otras semejantes de Dios en el antiguo Testamento, se destruirá la fe de la narracion evangélica; porque una cosa es lo que se anuncia proféticamente en figuras, y otra lo que se ha escrito históricamente por los Evangelistas segun la propiedad de las cosas. 2.^a El susodicho error destruye

la utilidad de la Encarnacion, que es la libertad del hombre; porque, como argumenta San Agustín (lib. cont. Felician. c. 13), « si el Hijo de Dios, al tomar la carne, no ha tomado el alma; ó bien conociéndola inocente no creyó que tenía necesidad de medicina; ó bien creyéndola impropia de él no la otorgó el beneficio de la redencion; ó juzgándola incurable del todo no pudo curarla; ó la despreció como vil y que no era útil para cosa alguna: estas dos hipótesis implican una blasfemia contra Dios, porque ¿cómo llamarle Todopoderoso, si no pudo curarla por desesperada? ¿ó Dios de todas las cosas, si él mismo no hizo nuestra alma? Respecto de las otras dos, en la una se desconoce la causa del alma, en la otra no há lugar á mérito. ¿O es que debe creerse que entiende la causa del alma el que se esfuerza en separarla del pecado de transgresion voluntaria, instruida ya para recibir la ley por el hábito de su congenita razon? ¿O cómo conoce su nobleza el que dice que lo innoble del vicio la ha hecho despreciable? Si consideras su origen, su sustancia es más noble; si la culpa de transgresion, es peor que la carne por causa de su inteligencia. Yo empero sé que Cristo es la sabiduría perfecta, y no dudo que es piadosísimo; de cuyas cosas primeramente no despreció la mejor y capaz de prudencia, y en segundo lugar tomó la que más herida había sido ». 3.^a Esta hipótesis es contraria á la verdad misma de la Encarnacion; porque la carne y las demas partes del hombre deben su especie al alma. Por consiguiente, suprimida el alma, no hay hueso ó carne, sino en sentido equívoco, como consta por el Filósofo (De an. l. 2, t. 9; y Met. l. 7, t. 34).

Al argumento 1.^o dirémos que, cuando se dice *Verbum caro factum est*, la carne se toma por todo el hombre, cual si se dijera *Verbum homo factum est*, como en efecto se dice (Is. 40, 5), *verá toda carne al mismo tiempo lo que habló la boca del Señor*; y todo el hombre es significado por la carne, puesto que, como se dice en las palabras citadas, por la carne se hizo visible el Hijo de Dios, por lo que se añade, *y vimos su gloria*; ó porque, como observa San Agustín (Q. l. 83, q.

80), « en toda aquella unidad de suscepcion lo principal es el Verbo, y lo estremo y último la carne; por lo cual el Evangelista, queriendo recomendar por nosotros el amor de la humildad de Dios, nombró al Verbo y la carne, sin hablar del alma, que es inferior al Verbo y superior á la carne ». Razonable fue tambien que nombrase la carne, la cual, por distar más del Verbo, parecía ménos asumible.

Al 2.º que el Verbo es la fuente de vida, como primera causa efectiva de vida; pero el alma es principio de la vida del cuerpo, como forma del mismo, y la forma es el efecto del agente: así que por la presencia del Verbo se podría deducir más bien que el cuerpo fuese animado (1), como por la presencia del fuego se puede deducir que el cuerpo, al que se adhiere, está caliente.

Al 3.º que no es inconveniente, ántes bien necesario, decir que en Cristo hubo naturaleza, que es constituida por el alma infundida al cuerpo. San Juan Damasceno sin embargo niega (2) que en nuestro Señor Jesucristo haya una especie comun, como algo tercero resultante de la union de la divinidad y de la humanidad.

ARTÍCULO IV. — El Hijo de Dios debió asumir el entendimiento? (3)

1.º Parece que el Hijo de Dios no tomó la mente humana ó el entendimiento: porque, donde está presente una cosa, no se requiere su imágen; y el hombre es segun la mente á imágen de Dios, como dice San Agustin (De Trin. l. 14. c. 3 y 6). Luego, dado que en Cristo estaba la presencia del mismo Verbo divino, no fue menester que existiese allí la mente humana.

2.º La luz mayor oscurece la menor; y el Verbo de Dios, que es la luz que ilumina á todo hombre, que viene á este mundo, como se dice (Joan. 1), se compara á la mente, como la luz mayor á la menor: porque áun la misma mente es cierta luz como una antorcha, iluminada

por la luz primera (Prov. 20, 27), *antorcha del Señor el espíritu del hombre*. Luego en Cristo, que es el Verbo de Dios, no fue necesario que existiera la mente humana.

3.º Se llama Encarnacion el acto, por el cual el Verbo de Dios tomó la naturaleza humana. Pero el entendimiento ó la mente humana ni es carne ni acto de la carne, puesto que no es acto de cuerpo alguno, como se prueba (De an. l. 3, implic. t. 6). Luego parece que el Hijo de Dios no tomó la mente humana.

Por el contrario, San Agustin (4) dice (lib. De fid. ad Petr. c. 14): « está seguro y no dudes de modo alguno que Cristo el Hijo de Dios tiene la carne verdadera de nuestro género, y un alma racional; porque él dice de su carne (Luc. ult. 39), *palpad y ved, que el espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo*. « Muestra así mismo que tiene alma diciendo (Joan. 10, 18), *yo pongo mi alma y la vuelvo á tomar; y* » manifiesta que tiene entendimiento del alma diciendo (Matth. 11, 29), *aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y Dios dice de él por el profeta (Is. 52, 13), mirad que mi siervo tendrá inteligencia*.

Conclusion. *Es dogma de fe que Cristo asumió alma intelectiva y racional.*

Responderémos que, como dice San Agustin (lib. De hæres. hæresi 49 y 55), los apolinaristas disintieron de la Iglesia católica respecto del alma de Cristo, diciendo como los arrianos que Cristo Dios tomó sola la carne sin el alma: vencidos en esta cuestion por los testimonios evangélicos, dijeron que faltaba al alma de Cristo la mente, pero que en su lugar estaba en ella el Verbo mismo; mas esta suposicion se refuta por las mismas razones que la anterior: 1.º porque es contraria al relato evangélico, que recuerda que Cristo se admiró, como consta (Matth. 8), y la admiracion no puede tener lugar sin la razon, porque importa cotejo del efecto á la causa; como cuando uno ve un efecto, cuya causa ignora é indaga, segun se dice (Met. l. 2); 2.º repugna á

(1) No solo efectivamente ó de hecho, sino formalmente.

(2) C. 2, a. 5, al 2.º

(3) Terminante é intencional refutacion del error de Apollinar mencionado en la nota 3 de la página 225, y más espres-

samente condenado por Clemente V en el concilio de Viena y por Eugenio IV en el de Florencia, como tambien por el 1.º de Toledo contra los priscilianistas.

(4) V. la nota 1 de la página 224.

la utilidad de la Encarnacion, que es la justificacion del hombre del pecado, pues el alma humana no es capaz de pecado ni de la gracia justificante sino por la mente. Así pues convino principalmente que tomase la mente humana; por lo cual dice el Damasceno (Ort. fid. l. 3, c. 6) que « *el Verbo de Dios tomó cuerpo y alma intelectual y racional* », y despues añade, « *se ha unido todo á todo, para otorgarme á mí todo entero la salvacion, porque lo que no fue asumido es incurable* »; 3.º repugna esto á la verdad de la Encarnacion; pues, como el cuerpo es proporcionado al alma, como la materia á la forma propia, no es verdaderamente carne humana la que no es perfecta por el alma humana, esto es, por la racional: y por esto, si Cristo hubiese tenido un alma sin inteligencia, no habría tenido verdadera carne humana, sino de bestia; puesto que por sola la inteligencia nuestra alma difiere de la de los brutos. Por lo que dice San Agustin (Q. l. 83, q. 80) que « *segun este error se seguiría que el Hijo de Dios habría tomado cierta bestia bajo la figura del cuerpo humano* », lo que ademas repugna á la verdad divina, que no sufre ninguna falsedad de la ficcion.

Al argumento 1.º dirémos, que donde una cosa está presente no se requiere su

imágen, para que supla el lugar de ella, como donde está el emperador los soldados no veneran su imágen; pero sí se requiere con la presencia de la cosa su imágen, para que se perfeccione por la presencia misma de la cosa; como la imágen en la cera se perfecciona por la impresion del sello, y la imágen del hombre se reproduce en el espejo por la presencia de este. Por consiguiente, para perfeccionar la inteligencia humana, fue necesario que la uniera á sí el Verbo de Dios.

Al 2.º que la luz mayor desvanece la menor de otro cuerpo iluminante, mas no disipa sino que perfecciona la luz del cuerpo iluminado; pues á la presencia del sol se oscurece la luz de las estrellas, pero se perfecciona la luz del aire. El entendimiento ó la mente del hombre es como la luz iluminada por la luz del Verbo divino; y así por la presencia del Verbo no se disipa la mente del hombre, ántes bien se perfecciona más.

Al 3.º que, aunque la potencia intelectual no sea acto de algun cuerpo; sin embargo la esencia misma del alma humana, que es la forma del cuerpo, se requiere que sea más noble, para que tenga la potencia de entender; y por esto es necesario que la corresponda un cuerpo mejor dispuesto.

CUESTION VI.

Modo de la asuncion en cuanto al órden (1).

1.º El Hijo de Dios tomó la carne mediante el alma? 2.º Tomó el alma mediante el espíritu (2) ó la mente? 3.º Fue tomada ántes por el Verbo el alma que la carne? 4.º La carne de Cristo fue ántes tomada por el Verbo que unida al alma? 5.º Toda la naturaleza humana fue tomada por medio de sus partes? 6.º Lo fue mediante la gracia?

ARTÍCULO I. — El Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma?

1.º Parece que el Hijo de Dios no asumió la carne mediante el alma: porque más perfecto es el modo, por el que el Hijo de Dios se une á la naturaleza humana y á sus partes, que por el que existe en todas las criaturas. Pero en las criaturas está inmediatamente por esencia, potencia y presencia. Luego mucho más el Hijo de Dios se une inmediatamente á la carne, y no mediante el alma.

2.º El alma y la carne han sido unidas al Verbo de Dios en la unidad de hipóstasi ó persona; y el cuerpo pertenece inmediatamente á la persona ó hipóstasi del hombre, lo mismo que el alma; y aún el cuerpo, que es la materia, parece acercarse más á la hipóstasi del hombre que el alma, que es la forma; puesto que el principio de individuacion, que implica la palabra hipóstasi, parece ser la materia (3). El Hijo de Dios pues no tomó la carne por medio del alma.

3.º Separado el medio, sepáranse las cosas que por él se unen, como quitada la superficie cesaría el color del cuerpo, que está unido á él por la superficie. Pero, separada el alma por la muerte, aún queda la union del Verbo á la carne, como despues se demostrará (C. 50, a. 2

y 3). Luego el Verbo no se une á la carne mediante el alma.

Por el contrario, dice San Agustín (epist. ad Volusian. 136 ó 3): « la grandeza misma de la virtud divina se adaptó el alma racional, y por ella el cuerpo humano y al hombre todo, para cambiarlo en mejor » (4).

Conclusion. *El Hijo de Dios tomó carne mediante el alma segun el grado de dignidad y el órden de causalidad.*

Responderémos, que el medio se dice por relacion al principio y al fin: así pues como el principio y el fin importan un órden, igualmente el medio. Hay emperodas clases de órden, uno de tiempo y otro de naturaleza. Segun el órden del tiempo no se dice en el misterio de la Encarnacion medio alguno, porque el Verbo de Dios unió así simultáneamente toda la naturaleza humana, como despues se demostrará (C. 33, a. 3); y el órden de naturaleza entre algunas cosas puede considerarse de dos maneras: 1.ª segun el grado de dignidad, como decimos ser los ángeles medios entre los hombres y Dios; 2.ª segun la razon de la causalidad, cual se dice existir una causa media entre la primera y el último efecto. Este segundo órden es consiguiente en algun modo al primero; pues, como dice S. Dionisio (De div. nom. c. 4, lect. 3, im-

se tomaba en general como sinónima de esencia.

(4) Opinión comun entre los escolásticos, tomada de San Agustín y de San Juan Damasceno, de la que únicamente disiente Durando, y espresamente consignada en el edicto de Constantino Pogonato aprobado por Leon II y por el 6.º Sínodo (act. 13).

(1) Cronológico ó de tiempo.

(2) En su más estricta y perfecta significacion, sin distinguibrio de la mente, en cuanto se refiere á la parte inferior, y en el sentido mismo en que habla el Apóstol (1 Cor. 14, 15).

(3) Segun el uso adoptado posteriormente en la Iglesia con arreglo á la interpretacion de los griegos; pues antiguamen-

plic. ; y c. 12 y 13. Coelest. hier.), « Dios » obra en las cosas que le están más remotas por medio de las que le están más próximas ». Así pues, *si atendemos al grado de dignidad*, el alma ocupa el medio entre Dios y la carne, y segun esto puede decirse que el Hijo de Dios unió á sí la carne mediante el alma; mas tambien segun el orden de causalidad el alma misma es en algun modo causa de la carne, que debía unirse al Hijo de Dios: pues no sería asumible, sino por el orden que tiene con respecto al alma racional, de la que le proviene el que sea carne humana; porque se ha dicho (C. 4, a. 1) que la naturaleza humana es asumible con preferencia á las demas.

Al argumento 1.º dirémos, que se pueden considerar dos órdenes entre la criatura y Dios: 1.º segun que las criaturas son causadas por Dios y dependen de él como del principio de su ser; y así por la infinidad de su virtud Dios influye inmediatamente sobre toda cosa, causándola y conservándola; y á esto pertenece el estar Dios inmediatamente en todas por esencia, presencia y potencia (1); 2.º empero hay otro orden, segun el cual las cosas se reducen á Dios como á su fin, y en cuanto á esto se halla un medio entre la criatura y Dios: puesto que las criaturas inferiores se reducen á Dios por medio de las superiores, como dice San Dionisio (lib. Ecclesiast. hierarch. c. 5): y á este orden pertenece la asuncion de la naturaleza humana por el Verbo de Dios, que es el término de la asuncion; y por esto se une á la carne por medio del alma.

Al 2.º que, si la hipóstasi del Verbo de Dios se constituyese en general por la humana naturaleza, seguiríase que el cuerpo le estaría más próximo, por ser la materia, la cual es el principio de individuacion; como tambien el alma, que es la forma específica, se halla más cerca de la naturaleza humana. Pero, como la hipóstasi del Verbo es anterior y más elevada que la naturaleza humana, tanto más próximo á ella se halla lo que hay en la naturaleza humana, cuanto es más eminente: y por tanto más próxima está

al Verbo de Dios el alma que el cuerpo.

Al 3.º que nada impide que algo sea causa de alguna cosa respecto á su aptitud y conveniencia; lo cual suprimido, sin embargo no se quita aquello: porque, aunque el ser hecha alguna cosa depende de algo; no obstante, una vez que ya lo ha sido, ya no depende de ello; como, si entre algunos es causada la amistad por algun intermediario, separado este aún queda la amistad: asimismo, si se toma una mujer en matrimonio á causa de su belleza, la cual en esta hace conveniente la union conyugal, persevera esta todavía, aunque desaparezca la hermosura. De igual modo, separada el alma, subsiste la union (2) del Verbo á la carne.

ARTÍCULO II. — ¿El Hijo de Dios tomó el alma mediante el espíritu (3) ó la mente?

1.º Parece que el Hijo de Dios no tomó el alma mediante el espíritu: porque lo mismo no constituye un medio entre sí mismo y alguna otra causa; y el espíritu ó la mente no es distinto en esencia del alma misma, como se ha demostrado (P. 1.ª C. 77, a. 1, al 1.º). Luego el Hijo de Dios no asumió el alma mediante el espíritu ó la mente.

2.º Aquello, mediante lo cual es hecha la asuncion, parece ser más asumible; y el espíritu ó la mente no es más asumible que el alma, de lo cual es prueba que los espíritus angélicos no son asumibles, segun lo ya dicho (C. 4, a. 1). Luego parece que el Hijo de Dios no tomara el alma mediante el espíritu.

3.º El posterior es tomado por el primero mediante el anterior; y el alma designa la esencia misma, que es naturalmente ántes que su potencia misma, que es la mente. Luego parece que el Hijo de Dios no asumió el alma mediante el espíritu ó la mente.

Por el contrario, dice San Agustin (lib. De agone christ. c. 18); « la invisible é inmutable verdad tomó el alma por medio del espíritu, y el cuerpo » por medio del alma. »

Conclusion. *El Verbo de Dios asumió el alma humana mediante el espíritu ó*

(1) Segun lo espuesto en la 1.ª P. C. 8, a. 3.

(2) Inmediata y con independencia de su informacion por el alma.

(3) En concepto de parte superior o intelectiva del ánimo; entendiéndose por esta su potencias inferiores, segun se colige de la solucion al 3.º

entendimiento, como la carne mediante el alma.

Responderémos, que segun lo espuesto (a. 1) « se dice haber tomado el Hijo » de Dios la carne mediante el alma », ya á causa del orden de dignidad, ya tambien por la conveniencia de la asuncion. Ambas cosas se encuentran, si comparamos el entendimiento, que se llama espíritu, á las demas partes del alma; pues el alma no es asumible segun la conveniencia, sino porque es capaz de unirse á Dios existiendo á su imágen, lo cual es segun la mente, que se dice espíritu, conforme á aquello (Ephes. 4, 24), *renovaos en el espíritu de vuestro entendimiento*. Asimismo tambien el entendimiento es entre todas las demas partes del alma superior y más digno y más semejante á Dios; y por esto, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 6), « *el Verbo de Dios se unió á la carne por medio del entendimiento*; pues el entendimiento es lo más purísimo del alma; y Dios mismo es lo más puro del entendimiento ».

Al argumento 1.º dirémos que, aunque el entendimiento no sea otra cosa que el alma segun la esencia, distínguese sin embargo de las otras partes del alma segun la razon de potencia; y en este concepto le compete la razon de medio.

Al 2.º que al espíritu angélico no le falta la congruencia para la asuncion por defecto de dignidad, sino porque su caída es irreparable (1); lo cual no puede decirse del espíritu humano, segun resulta de lo dicho (P. 1.ª C. 62, a. 8; y C. 64, a. 2).

Al 3.º que el alma, entre la cual y el Verbo de Dios se interpone el medio del entendimiento, no se toma por la esencia del alma, que es comun á todas las potencias; sino por las potencias inferiores, que son comunes á toda alma.

ARTÍCULO III. — El alma fue asumida por el Hijo de Dios ántes que la carne? (2)

1.º Parece que el alma de Cristo fue

asumida por el Verbo ántes que la carne: porque el Hijo de Dios tomó la carne mediante el alma, segun queda dicho (a. 1); y ántes se llega al medio que al extremo. Luego el Hijo de Dios asumió ántes el alma que el cuerpo.

2.º El alma de Cristo es más digna que los ángeles, segun aquello (Ps. 96, 8), *adoradle todos sus ángeles*. Pero los ángeles fueron creados desde el principio, como se ha demostrado (P. 1.ª C. 46, a. 3; y C. 61, a. 2 y 3). Luego tambien el alma de Cristo, que no fue ántes creada que asumida; pues dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 2, 3 y 9) que « ni el alma ni el cuerpo de Cristo tuvieron jamás hipóstasi propia fuera de la hipóstasi del Verbo ». Luego parece que el alma fue tomada ántes que la carne, que fue concebida en el seno de la Virgen.

3.º Dícese (Joan. 1, 14), *le vimos* (3) *lleno de gracia y de verdad*, y despues añade que *de su plenitud recibimos nosotros todos*, esto es, los fieles de todos los tiempos, como espone el Crisóstomo (hom. 13 in Joan.); lo cual no sería así, si el alma de Cristo no hubiese tenido la plenitud de la gracia y de la verdad ántes que todos los santos, que existieron desde el origen del mundo; puesto que la causa no es posterior á lo causado. Así pues, como la plenitud de la gracia y de la verdad existió en el alma de Cristo por su union al Verbo, segun lo que (ibid.) se dice, *vimos la gloria de él, gloria como de Unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad*; parece consiguiente que el alma de Cristo fue tomada por el Verbo desde el principio del mundo.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 4, c. 7): « el entendimiento » no ha sido unido al Verbo Dios, como algunos han pretendido falsamente, » ántes de la Encarnacion, que tuvo lugar en el seno de la Virgen, y desde » entónces es llamado Cristo ».

Conclusion. *El alma de Cristo no existió ántes de ser asumida por el Verbo; ni se le unió ántes, y sí á la vez que el*

(1) V. la nota 1 de la página 218.

(2) Niceforo Calisto (l. 17, c. 28) atribuye á Orígenes ó Adarnancio el error de que « el alma de Cristo existía ya en el cielo ántes que se uniese al cuerpo en el seno de la Virgen María », condenado como herético por los Sínodos 5.º y 6.º

(act. 11) de Constantinopla segun la carta de Sofronio patriarca de Jerusalem á este último, y por el papa Leon I (epist. 11) escribiendo á Julian obispo de Coa, ciudad de la Arabia feliz.

(3) La Vulgata dice *gloriam eius* en lugar de *eum*.

cuerpo ó la carne, en el momento de la Encarnacion.

Responderémos, que Orígenes supuso en su Periarchon (1) (lib. 1, c. 7 y 8 ; y lib. 2, c. 8) que todas las almas fueron creadas desde el principio, inclusa tambien el alma de Cristo. Pero esto es inconveniente, si se supone que fue creada entónces y no unida inmediatamente al Verbo ; pues se seguiría que aquella alma habría tenido algun tiempo su propia subsistencia sin el Verbo ; y en este caso, cuando hubiese sido tomada por el Verbo, ó no se habría hecho la union segun la subsistencia, ó se hubiera corrompido la subsistencia preexistente del alma. Así mismo tambien repugna suponer que aquella alma estuviera unida al Verbo desde el principio, y más adelante encarnada en el seno de la Virgen ; puesto que así su alma parecería no ser de la misma naturaleza que las nuestras, que son creadas en el momento mismo de ser infundidas á sus cuerpos. Por lo cual dice el papa San Leon (epist. ad Julian. 35 ó 11) que « la carne de Cristo no era de » otra naturaleza que la nuestra ; y que » no le fue infusa al principio otra alma » diferente de la de los demas hombres » (2).

Al argumento 1.º dirémos, que segun lo espuesto (a. 1) se dice que el alma de Cristo es el medio en la union de la carne al Verbo segun el órden de la naturaleza ; mas no por eso es necesario decir que fue medio por relacion al tiempo.

Al 2.º que, como dice el papa Leon (ibid.), el alma de Cristo es mas excelente que nuestras almas, « no por diversidad de género, sino en sublimidad » de virtud » ; pues es del mismo género que nuestras almas, pero superior áun á los ángeles segun la plenitud de gracia y verdad. Ademas el modo de la creacion corresponde al alma segun la propiedad de su género, que hace que, siendo la forma del cuerpo, sea creada á la vez cuando es infundida y unida ; lo que no compete á los ángeles, que son sustancias separadas por completo de los cuerpos.

(1) Ó sea, *Tratado sobre los principios.*

(2) V. adelante la C. 33, n. 2.

(3) La respuesta afirmativa está condenada como herética por los concilios 5.º de Constantinopla y 1.º de Efeso, segun

Al 3.º que todos los hombres reciben de la plenitud de Cristo segun la fe que tienen en el mismo ; pues se dice (Rom. 3, 22) que *la justicia de Dios es por la fe de Jesucristo para todos y sobre todos los que creen en él* : y, así como nosotros creemos en él como ya nacido, así los antiguos creyeron en él como en quien había de nacer, porque teniendo el mismo espíritu de fe creemos, como se lee (11 Cor. 4, 13). Mas la fe que se tiene en Cristo posee la virtud de justificar segun el propósito de la gracia de Dios, conforme á estas palabras (Rom. 4, 5), *al que no obra, pero cree en aquel que justifica al impío, su fe le es imputada á justificar segun el decreto de la gracia de Dios.* Por consiguiente, como este decreto es eterno, nada impide que algunos sean justificados por la fe de Jesucristo, áun ántes que su alma estuviese llena de gracia y de verdad.

ARTÍCULO IV. — *¿ La carne de Cristo fue tomada por el Verbo ántes que unida al alma ?* (3)

1.º Parece que la carne de Cristo fue tomada por el Verbo ántes que unida al alma : porque dice San Agustin (Fulgencius, lib. De fide ad Petr. c. 18) : « ten por muy seguro y no dudes de modo » alguno que la carne de Cristo no fue » concebida sin la divinidad en el seno de » la Virgen ántes de haber sido recibida » por el Verbo, etc. ». Pero la carne de Cristo parece haber sido concebida ántes que unida al alma racional, puesto que la materia ó la disposicion es anterior en la vía de la generacion que la forma completiva. Luego la carne de Cristo fue tomada ántes que unida al alma.

2.º Así como el alma es parte de la naturaleza humana, así tambien el cuerpo. Pero el alma humana no tuvo otro principio de su ser en Cristo que en los otros hombres, como consta por la autoridad ya aducida del papa San Leon (a. 3). Luego parece que ni el cuerpo de Cristo tuvo principio de ser de otra manera que en nosotros. En nosotros ántes

consta de la epistola de S. Cirilo á Nestorio muy recomendada por el de Calcedonia ; como tambien por Eugenio IV en el de Florencia.

es concebida la carne que sobrevenga el alma racional. Luego tambien fue así en Cristo; y de consiguiente la carne fue tomada ántes por el Verbo que unida al alma.

3.º Como se dice (lib. De causis prop. 1), « la causa primera influye más en lo » causado, y se le unc ántes que la se- » gunda »; y el alma de Cristo se compara al Verbo como la causa segunda á la primera. Luego el Verbo se unió ántes á la carne que el alma.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 2): « á la vez la carne » del Verbo de Dios, juntamente la carne » animada racional é intelectual ». Luego la union del Verbo á la carne no precedió á su union al alma.

Conclusion. *La carne no debió ni pudo ser asumida ántes que el alma.*

Responderémos, que la carne humana es susceptible de ser tomada por el Verbo segun el órden, que tiene con el alma racional, como á la propia forma; y este órden no tiene lugar ántes que le sobrevenga el alma racional; puesto que á la vez que alguna materia se hace propia de alguna forma, recibe aquella forma: por lo cual se termina la alteracion en el instante mismo, en que es introducida la forma sustancial (1). De ahí es que la carne no debió ser tomada ántes que fuese carne humana, lo que tuvo lugar al advenimiento del alma racional: pues, así como el alma no es tomada ántes que la carne, porque es contrario á la naturaleza (2) de aquella el existir ántes que ser unida al cuerpo, así *la carne no debió ser tomada ántes que el alma*; porque la carne humana no existe ántes que tenga un alma racional.

Al argumento 1.º dirémos, que la carne humana recibe el ser por el alma; y por esto ántes del advenimiento del alma no es carne humana, pero puede ser disposicion á ella. Mas en la concepcion de Cristo el Espíritu Santo, que es agente de infinita virtud, dispuso la materia y la condujo simultáneamente á su perfeccion.

Al 2.º que la forma en acto da la es-

pecie, pero la materia por su parte se halla en potencia para la especie: y por esto sería contrario á la razon de la forma que preexistiera á la naturaleza de la especie, que se perfecciona por su union á la materia; mas no es contra la naturaleza de la materia que preexista á la naturaleza de la especie. Así que la semejanza, que existe entre nuestro origen y el de Cristo, en el concepto de que nuestra carne es concebida ántes de que sea animada, y no así la carne de Cristo, es segun lo que precede al complemento de la naturaleza, así como el ser nosotros concebidos del sémen del hombre, pero no Cristo: mas la diferencia, que existiese en cuanto al origen del alma, redundaría en la diversidad de naturaleza.

Al 3.º que el Verbo de Dios se concibe unido á la carne ántes que al alma de esta manera comun, segun la cual existe en las demas criaturas por esencia, potencia y presencia. Digo ántes, no con prioridad de tiempo, sino de naturaleza; pues ántes se entiende la carne como cierto ente, que tiene del Verbo (3), que como animada, lo cual tiene del alma. Pero en la union personal debe segun la razon unirse ántes la carne al alma que al Verbo, toda vez que de su union tiene el poder ser unida al Verbo en persona; sobre todo por cuanto no hay persona sino en la naturaleza racional.

ARTÍCULO V. — « Toda la naturaleza humana ha sido asumida por medio de sus partes » (4)

1.º Parece que el Hijo de Dios asumió toda la naturaleza humana por medio de sus partes: porque dice San Agustin (lib. De agone christ. c. 18) que « la invisible é inmutable verdad tomó el » alma por medio del espíritu, el cuerpo » por medio del alma, y de este modo á » todo el hombre »; y siendo el espíritu, el alma y el cuerpo partes de todo el hombre, síguese que tomó el todo por mediacion de las partes.

2.º El Hijo de Dios tomó la carne me-

(1) Predispuesta la materia á recibirla.

(2) No como repugnante en absoluto á su esencia, sino únicamente á su condicion ó estado natural.

(3) En el concepto comun, segun el cual *todo fue hecho por el Verbo*; no en el peculiar de la union hipostática en la Encarnacion.

(4) Precisamente al contrario, es decir, tomó las partes (cuerpo y alma) mediante el todo (la humanidad ó naturaleza humana): así lo declaró Eugenio IV en el Concilio de Florencia y queda ya préviamente demostrado en principio (C. 4, a. 6.).

dante el alma, porque esta es más semejante á Dios que el cuerpo. Siendo empero las partes de la naturaleza humana más simples que el cuerpo, parecen ser más semejantes á Dios, que es simplicísimo, que el todo. Luego tomó el todo mediante las partes.

3.º El todo resulta de la union de las partes; mas la union se entiende como el término de la asuncion, en tanto que las partes se conciben con prioridad respecto de ella: luego tomó el todo por las partes.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 16): « en nuestro Señor Jesucristo no vemos las partes de las partes, sino los elementos más próximos (1), de que se compone, es decir, la deidad y la humanidad ». La humanidad empero es un todo, que se compone de alma y cuerpo, como de partes. Luego el Hijo de Dios tomó las partes mediante el todo.

Conclusion. *Tomó el Verbo las partes ó elementos de la naturaleza humana por medio de esta, que es el todo, á que se ordenan.*

Responderémos que, cuando se dice algo medio en la asuncion de la Encarnacion, no se designa orden de tiempo, puesto que simultáneamente se hizo la asuncion del todo y de todas las partes; pues se ha demostrado (a. 3 y 4) que el alma y el cuerpo se unen á la vez entre sí, para constituir la naturaleza humana en el Verbo: mas allí se designa el orden de la naturaleza. Así por lo que es anterior en la naturaleza es asumido lo que es posterior; y en la naturaleza hay dos clases de prioridad: 1.ª de parte del agente, y 2.ª de parte de la materia; pues estas dos causas son preexistentes á la cosa. Por parte del agente es primero en absoluto (*simpliciter*) aquello que primeramente está en su intencion, pero relativamente (*secundum quid*) lo que es anterior á aquello, por lo que comienza su operacion: y esto porque la intencion es anterior á la operacion, mas por parte de la materia es primero aquello que ántes existe en la transmutacion de la materia.

(1) Las dos naturalezas divina y humana unidas inmediatamente en la única persona divina del Verbo.

(2) El concilio de Florencia condenó como herejes á Nestorio, que deducía la dualidad de personas en Cristo de su supuesta asuncion de la naturaleza humana por gracia, en cuya virtud segun él habitaba Dios en Cristo, á quien por lo

En la Encarnacion conviene atender sobre todo al orden, que proviene de parte del agente; puesto que, como dice San Agustín (epist. ad Volusian. 137 ó 3), « en tales cosas toda la razon del hecho » es la potencia del que las hace ». Es evidente empero que segun la intencion del que obra ántes es lo completo que lo incompleto, y por consiguiente el todo que las partes; y por eso *debe decirse que el Verbo de Dios tomó las partes de la naturaleza humana mediante el todo*; pues, así como tomó el cuerpo por causa del orden ó relacion, que tiene con el alma racional; así tomó el cuerpo y el alma por causa del orden, que tiene con la naturaleza humana.

Al argumento 1.º dirémos, que por aquellas palabras no se da á entender otra cosa, sino que el Verbo, tomando las partes de la naturaleza humana, la tomó toda entera; y así la asuncion de las partes es ántes en la vía de la operacion, en el entendimiento, no en tiempo; mas la asuncion de la naturaleza es anterior en la vía de la intencion, lo cual es existir ántes en absoluto, segun lo dicho.

Al 2.º que Dios es de tal manera simple que á la vez es perfectísimo; y por esto el todo es más semejante á Dios que las partes, en cuanto es más perfecto.

Al 3.º que la union personal es el término de la asuncion; no empero la union de la naturaleza, que resulta de la conjuncion de las partes.

ARTÍCULO VI. — La naturaleza humana fue tomada mediante la gracia ? (2)

1.º Parece que el Hijo de Dios tomó la humana naturaleza mediante la gracia: porque por la gracia somos unidos á Dios, y la naturaleza humana fue unida á Dios en Cristo sobre todo. Luego aquella union fue hecha por medio de la gracia.

2.º Como el cuerpo vive por el alma, que es su perfeccion, así el alma por la gracia. Pero la naturaleza humana se hace

mismo debia llamarse Deifero, y no Dios; y á Teodoro de Mopsuesta, que admitía la union habitual, mas no la personal subsistente en las dos naturalezas; y asimismo el 1.º de Efeso (can. 5) y el 5.º de Constantinopla (act. 1) condenando al impío Severo, declarándole « acéfalo y segregado de Dios y de la Santa Iglesia católica y apostólica ».

apta para la asuncion por el alma (1) segun lo dicho (a. 5). Luego tambien el alma se hace apta por la asuncion por medio de la gracia; y por lo tanto el Hijo de Dios tomó el alma mediante la gracia.

3.º San Agustín (De Trin. 1. 15, c. 11) dice que el Verbo encarnado es como el verbo nuestro en la voz; y, pues que nuestro verbo se une á la voz mediante el espíritu, el Verbo de Dios se une á la carne mediante el Espíritu Santo; y por consiguiente mediante la gracia, que se atribuye al Espíritu Santo (2) segun aquello (1 Cor. 12, 4), *hay repartimientos de gracias, mas uno mismo es el Espíritu*.

Por el contrario: la gracia es cierto accidente del alma, como se ha demostrado en la 2.ª Parte (1.ª-2.ª C. 110, a. 2). Mas la union del Verbo á la humana naturaleza es hecha segun la subsistencia, y no segun el accidente, como resalta de lo dicho (C. 2, a. 6). Luego la humana naturaleza no fue tomada mediante la gracia.

Conclusion. *En la asuncion de la naturaleza humana por el Verbo la gracia [1] ya de union ya habitual no interviene como medio, y sí [2] como causa eficiente en su concepto de don gratuito.*

Responderémos, que en Cristo se considera la gracia de la union y la gracia habitual. Luego *la gracia no puede entenderse como medio en la asuncion de la naturaleza humana, ya hablemos de la gracia de la union, ya de la gracia habitual*: pues la gracia de la union es el mismo ser personal, que es dado por Dios gratuitamente á la naturaleza humana en la persona del Verbo, que es el término de la asuncion; mas la gracia habitual perteneciente á la santidad es-

piritual de aquel hombre es cierto efecto consiguiente á la union, segun aquello (Joan 1, 14), *vemos la gloria de él como del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad*; por lo que se da á entender que de esto mismo de que aquel hombre es el Unigénito del Padre (lo cual le proviene de la union) tiene la plenitud de la gracia y de la verdad. Pero, *si se entiende por la gracia la voluntad de Dios, que hace ó da algo gratuitamente, así la union se realizó por la gracia; no como por un medio, sino como por causa eficiente.*

Al argumento 1.º dirémos, que nuestra union á Dios es por medio de la operacion, esto es, en cuanto le conocemos y le amamos; y por esto tal union es por medio de la gracia habitual, en cuanto la operacion perfecta procede del hábito; pero la union de la naturaleza humana al Verbo de Dios es segun el ser personal, que no depende de hábito alguno, sino inmediatamente de la misma naturaleza.

Al 2.º que el alma es la perfeccion sustancial (3) del cuerpo, y la gracia es una perfeccion accidental (4) del alma. Así pues la gracia no puede ordenar el alma á la union personal, que no es accidental, como el alma y el cuerpo.

Al 3.º que nuestro verbo se une á la voz mediante el espíritu, no como medio formal, sino como por un medio que mueve: porque de la palabra concebida interiormente procede el espíritu (5), del que es formada la voz. Asimismo del Verbo eterno procede el Espíritu Santo, que formó el cuerpo de Cristo, como despues se demostrará (C. 32, a. 1). Mas de esto no se sigue que la gracia del Espíritu Santo sea un medio formal en la union predicha.

(1) Así comunmente la generalidad de las ediciones con el cálce de Alcañiz y otros, aunque la edicion áurea con alguna otra ménos autorizada pone *per gratiam*.

(2) Como á su principio y autor, y solo por apropiacion no esclusiva; pues tambien se atribuye al Padre (Rom. 1; 1 Cor. 1; Coloss. 1; Tit. 5, ..) y al Hijo (Rom. 16; 1 Cor. 16; Galat. 1 y 6:..).

(3) Intrínseca al mismo cuerpo.

(4) Estrínseca al alma misma.

(5) Hábito ó espiracion, ó aire emitido de los pulmones, que modificado por la laringe y más ó ménos articulado ó modulado por los diversos órganos vocales enuncia ó profiere lo que el espíritu piensa ó siente.

CUESTION VII.

Gracia de Cristo segun que es cierto hombre singular.

Hemos de considerar ahora las cosas coasuntas par el Hijo de Dios en la naturaleza humana: 1.º las que pertenecen á la perfeccion y 2.º las que conciernen al defecto.

Acerca de lo 1.º son de considerar tres cosas: 1.ª la gracia de Cristo; 2.ª su ciencia; 3.ª su potencia. La gracia de Cristo debe ser estudiada bajo dos puntos de vista: 1.º su gracia, segun que es cierto hombre singular; 2.º su gracia, en cuanto es la cabeza de la Iglesia; porque de la gracia de la union se ha tratado ya (C. 2).

Acerca de lo 1.º examinaremos trece puntos: 1.º Hubo en el alma de Cristo alguna gracia habitual?—2.º Existieron en Cristo virtudes?—3.º Hubo en él fe?—4.º Y esperanza?—5.º Y dones?—6.º Hubo en Cristo don de temor?—7.º Existieron en Cristo las gracias *gratis-datas*?—8.º Hubo en Cristo profecía?—9.º Existió en él la plenitud de la gracia?—10.º Tal plenitud es propia de Cristo?—11.º La gracia de Cristo es infinita?—12.º Pudo aumentarse?—13.º De qué manera esta gracia se refiere á la union?

ARTÍCULO I.—Hubo en el alma de Cristo alguna gracia habitual? (1)

1.º Parece que en el alma tomada por el Verbo no hubo gracia habitual: porque la gracia es cierta participacion de la divinidad en la criatura racional, segun aquello (II Petr. 1, 4), *por el cual nos ha dado muy grandes y preciosas promesas, para que por ellas seamos hechos participantes de la naturaleza divina*. Mas Cristo es Dios, no participativamente, sino segun la verdad. Luego en él no hubo gracia habitual.

2.º La gracia es necesaria al hombre, para que por ella obre bien, segun aquello (I Cor. 15, 10), *he trabajado más copiosamente que todos ellos; mas no yo, sino la gracia de Dios conmigo*; y tambien para que el hombre consiga la vida eterna (Rom. 6, 23), *la gracia de Dios es vida eterna*. Pero á Cristo, por solo ser hijo natural de Dios, le era debida la herencia de la vida eterna; y tambien

porque era el Verbo, por quien todas las cosas fueron hechas, tenía la facultad de obrar bien todas las cosas. Luego no necesitaba de otra gracia segun la naturaleza humana, sino de la union al Verbo.

3.º Aquello, que obra á modo de instrumento, no necesita del hábito para las propias operaciones, puesto que el hábito se funda en el agente principal; y la naturaleza humana en Cristo fue « como el » instrumento de la divinidad », segun dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 15). Luego no debió haber en Cristo gracia alguna habitual.

Por el contrario, dícese (Is. 11, 2), *reposará sobre él el Espíritu del Señor*, el cual por cierto se dice estar en el hombre por la gracia habitual, segun lo espuesto en la 1.ª Parte (C. 8, a. 3; y C. 43, a. 6). Luego en Cristo existió la gracia habitual.

Conclusion. *Neccsariamente debe reconocerse en Cristo gracia habitual, redundante de él á los demas hombres.*

(1) Segun el comun sentir de los teólogos con Suarez. Alvarez y otros probablemente es degna de fe ó á lo ménos doctrina, de la que no puede disentirse sin temeridad, segun consta por los Concilios de Viena y Trento, que los hombres se hacen justos mediante la gracia habitual ó infusa; mas con respecto á Cristo en cuanto hombre no puede asegurarse

lo propio con tan plena probabilidad, si bien por tal tiene esta opinion Silvio y así lo insinúan S. Ambrosio (*De Spiritu sancto*, l. 1, c. 8), S. Atanasio (*orat. 2 contra arrrianos*) y más claramente aún S. Agustín (*in Ps. 44*; y l. 15 *De Trinit.*), S. Cirilo y San Gregorio (*Moral. l. 29, c. 30 ó 16*).

Responderemos, que es necesario reconocer en Cristo la gracia habitual por tres motivos: 1.º por causa de la union de su alma al Verbo de Dios; puesto que, en cuanto algo receptivo se halla más próximo á la causa influyente, tanto más participa de la influencia de la misma; y, pues el influjo de la gracia proviene de Dios, segun aquello (Ps. 83, 12), *el Señor dará la gracia y la gloria*; de ahí es que fue muy conveniente que aquella alma recibiera el influjo de la gracia divina; 2.º por la nobleza de aquella alma, cuyas operaciones debían necesariamente tocar muy de cerca á Dios por el conocimiento y el amor, para lo cual es necesario que la naturaleza racional sea elevada por la gracia; 3.º por la habitud del mismo Cristo con respecto al género humano; pues Cristo en cuanto hombre es *mediador entre Dios y los hombres*, como se dice (1 Tim. 2), y por esto *era preciso que tuviese la gracia, que redundase tambien en los otros*, segun aquello (Joan. 1, 16), *de su plenitud recibimos todos y gracia por gracia*.

Al argumento 1.º dirémos, que Cristo es verdadero Dios segun la persona y naturaleza divinas. Pero, puesto que con la unidad de persona queda la distincion de naturalezas, como se infiere de lo dicho (C. 2, a. 1 y 2), el alma de Cristo no es divina por su esencia; y así es preciso que se haga divina por la participacion, que es segun la gracia.

Al 2.º que á Cristo, en cuanto es Hijo natural de Dios, le es debida la heredad eterna, que es la misma bienaventuranza increada, por un acto increado de conocimiento y de amor de Dios, esto es, el mismo por el que el Padre se conoce y ama á sí mismo; de cuyo acto el alma no era capaz á causa de la diferencia de naturaleza: luego era menester que llegase á Dios por acto creado de fruicion, el cual no puede existir sino por la gracia. Asimismo tambien, en cuanto es el Verbo de Dios, tuvo facultad de obrar bien todas las cosas por operacion divina. Mas, como ademas de la operacion divina es preciso reconocer en él operacion humana, segun se verá (C. 19, a. 1), debió existir en él la gracia habitual, por la

que esta operacion fuese perfecta en él.

Al 3.º que la humanidad de Cristo es instrumento de la divinidad, no como instrumento inanimado, que no obra en modo alguno, sino que es solamente puesto en accion; y sí como un instrumento animado por el alma racional, que es movido de modo que tambien obra; y por esto para la conveniencia de la accion fue preciso que tuviese la gracia habitual.

ARTÍCULO II. — **Hubo en Cristo virtudes?** (1)

1.º Parece que en Cristo no hubo virtudes: porque Cristo tuvo la abundancia de la gracia; y la gracia basta, para obrar todas las cosas rectamente, segun aquello (II Cor. 12, 9), *te basta mi gracia*. Luego en Cristo no hubo virtudes.

2.º Segun el Filósofo (Ethic. l. 7, c. 1), la virtud se contrapone á un hábito heroico ó divino, que se atribuye á los hombres divinos (2), y este hábito conviene principalmente á Cristo. Luego Cristo no tuvo virtudes, sino algo más elevado que la virtud.

3.º Segun lo dicho en la 2.ª Parte (1.ª-2.ª C. 65, a. 1 y 2) se tienen todas las virtudes simultáneamente; pero no fue conveniente á Cristo tener todas las virtudes, como es notorio acerca de la liberalidad y magnificencia, que tienen su acto respecto de las riquezas, que Cristo despreció, segun aquello (Matth. 8, 20), *el Hijo del hombre no tiene donde recueste su cabeza*; y tambien la templanza y áun la continencia se refieren á las malas concupiscencias, que no existieron en Cristo. Luego Cristo no tuvo las virtudes.

Por el contrario, sobre estas palabras (Ps. 1, 2), *sino que en la ley del Señor está su voluntad*, dice la Glosa (ord. Cassiod.): « aquí se muestra Cristo lleno de todo bien ». Pero la buena cualidad de la mente es virtud. Luego Cristo fue lleno de toda virtud.

Conclusion. *Cristo poseyó todas las virtudes.*

Responderemos, que segun lo dicho en la 2.ª Parte (1.ª-2.ª C. 110, a. 3 y 4), así como la gracia se refiere á la esencia

(1) Tanto intelectuales como morales, que no impliquen imperfeccion.

(2) Dictado que el mismo Aristóteles refiere atribuido por Homero á Héctor.

del alma, así la virtud á su potencia. Conviene pues que, así como las potencias del alma se derivan de su esencia, así las virtudes sean ciertas derivaciones de la gracia. Pero, cuanto más perfecto es algun principio, tanto más profundamente imprime sus efectos: por consiguiente, como la gracia de Cristo fue perfectísima, síguese que de la misma provinieran las virtudes, para perfeccionar cada una de las potencias del alma en cuanto á todos los actos de ella (1); y en tal concepto *Cristo tuvo todas las virtudes*.

Al argumento 1.º dirémos, que la gracia basta al hombre en cuanto á todas las cosas, por las que es ordenado á la beatitud; mas algunas de estas perfecciona la gracia inmediatamente por sí misma, como hacer grato á Dios y semejantes; y otras mediante las virtudes, que proceden de la gracia.

Al 2.º que aquel hábito heróico ó divino no difiere de la virtud comunmente dicha sino segun un modo más perfecto, esto es, en cuanto alguno está dispuesto á cierto bien de un modo más elevado que el que comunmente compete á todos. Luego por esto no se manifiesta que Cristo no tuviera virtudes, sino que las tuvo perfectísimamente más allá del modo comun: como tambien Plotino supuso cierto modo sublime de las virtudes, que dijo ser las del alma purificada, segun refiere Macrobio (lib. 1 somn. Scip. c. 8) (2).

Al 3.º que la liberalidad y la magnificencia son recomendadas acerca de las riquezas, en cuanto alguno no las aprecia hasta el estremo de quererlas conservar, omitiendo lo que debe hacerse. Y las aprecia en grado mínimo el que las desprecia por completo y las deja por el amor de la perfeccion; y por tanto en el hecho mismo de haber Cristo despreciado todas las riquezas manifestó en sí el grado sumo de la liberalidad y la magnificencia, aunque tambien ejerciera el acto de liberalidad, segun que le era conveniente, haciendo distribuir á los pobres lo que le

daban para sí. Así, cuando el Señor dice á Júdas (Joan. 13, 27), *lo que haces hazlo presto*, los discípulos entendieron que el Señor le mandara dar algo á los pobres (3). Cristo empero no tuvo en modo alguno concupiscencias malas, como despues se demostrará (C. 15, a. 1 y 2); sin que por esto se escluya no obstante el que tuviera la templanza, que es tanto más perfecta en el hombre, cuanto más carece de las malas concupiscencias. Por lo cual segun el Filósofo (Ethic. 1. 7, c. 9 ó 10) el templado difiere del continente en que el primero no tiene los malos deséos, que sufre el continente. De consiguiente, tomando la continencia como la entiende el Filósofo, por el hecho mismo de que Cristo tuvo toda virtud, no tuvo la continencia (4), que no es virtud sino algo ménos que esta.

ARTÍCULO III. — *Hubo en Cristo fe?*

1.º Parece que en Cristo hubo fe: porque esta es más noble virtud que las morales, v. g., que la templanza y la liberalidad; y tales virtudes existieron sin embargo en Cristo, segun lo dicho (a. 2). Luego mucho más existió en él la fe.

2.º Cristo no enseñó virtudes que él mismo no tuvo, segun aquello (Act. 1, 1), *comenzó á hacer y enseñar*; y de Cristo se dice (Hebr. 12) que es *autor consumado de la fe*: luego en él existió sobre todo la fe.

3.º Todo lo que es imperfecto es escluido de los bienaventurados; y en los bienaventurados hay fe, porque sobre aquello (Rom. 1), *justitia Dei revelatur in eo ex fide in fidem*, dice la Glosa (5) (ibid. al 3.º): «de la fe de las palabras y de la esperanza á la fe de las cosas y de la especie». Luego parece que tambien en Cristo existió la fe, porque no implica imperfeccion alguna.

Por el contrario, dícese (Hebr. 11, 1) que *la fe es argumento de las cosas que no aparecen*; y nada estuvo oculto á Cristo, segun aquello que le dijo San Pe-

(1) Que no repugnasen á la dignidad de su alma; pues los que importan alguna imperfeccion la revelarían en su alma y potencias, lo cual es incompatible con su perfectísima santidad.

(2) V. en la 1.ª 2ª la C. 61, a. 5, en el t. 2.º

(3) Ó comprar lo necesario para el próximo día festivo (v. 29).

(4) V. en el t. 3.º la C. 155, a. 2, al 3.º y al 5.º, pág. 912.

(5) Tomada de San Agustín (2q. l. 2, q. 13).

dro (Joan. ult. 17), *Tú sabes todas las cosas*. Luego en Cristo no hubo fe.

Conclusion. *No era posible que Cristo tuviese fe, siendo perfecto comprensor desde su misma concepcion.*

Responderémos que, segun se ha dicho en la 2.^a Parte (2.^a-2.^a C. 1, a. 4), el objeto de la fe es la cosa divina no vista. Mas el hábito de la virtud, como asimismo cualquier otro, toma su especie del objeto; y por lo tanto, escluido que la cosa divina sea no vista, se quita la razon de la fe. *Cristo empero desde el primer instante de su concepcion vió plenamente á Dios en su esencia, como despues se dirá (C. 34, a. 4). Luego no pudo existir en él la fe.*

Al argumento 1.^o diremos, que la fe es virtud más noble que las virtudes morales, porque tiene por objeto materia más noble; sin embargo importa cierto defecto en comparacion á aquella materia, defecto que no existió en Cristo: por lo tanto no pudo existir en él la fe, aunque tuviera las virtudes morales, que no implican en su naturaleza tal defecto por comparacion á sus materias.

Al 2.^o que el mérito de la fe consiste en que el hombre por obediencia á Dios asiente á cosas que no ve, segun aquello (Rom. 1, 5), *para que se obedezca á la fe en todas las gentes por su nombre*; y Cristo tuvo la obediencia á Dios plenísimamente, segun aquello (Philipp. 2, 8), *hizose obediente hasta la muerte*. Por consiguiente nada enseñó perteneciente al mérito, que él no cumpliera de un modo más excelente (1).

Al 3.^o que, como dice allí mismo la Glosa (Aug. l. 2, Qq. evang. q. 39), la fe propiamente es « por la que se creen » las cosas que no se ven». Pero la fe que tiene por objeto las cosas vistas se dice impropriamente tal, y segun cierta semejanza en cuanto á la certeza ó firmeza de la adhesion.

ARTÍCULO IV. — Hubo en Cristo esperanza?

1.^o Parece que en Cristo existió la esperanza: porque se dice (Ps. 30, 1) en

(1) Tenia pues la obediencia y fidelidad á Dios, en las que estriba ó radica el mérito de nuestra fe.

(2) Como la inmortalidad y gloria de su cuerpo.

persona de Cristo, *en tí, Señor, esperé*; y la virtud de la esperanza es por la que el hombre espera en Dios. Luego esta virtud existió en Cristo.

2.^o La esperanza es la espectacion de la futura bienaventuranza, como se ha demostrado en la 2.^a Parte (2.^a-2.^a C. 17, á. 5, al 3.^o); y Cristo esperaba algo perteneciente á la beatitud, esto es, la gloria del cuerpo. Luego parece que en él hubo esperanza.

3. Cada cual puede esperar lo que pertenece á su perfeccion, si es futuro; y había algo futuro, que pertenece á la perfeccion de Cristo, segun aquello (Ephes. 4, 12), *para la consumacion de los Santos en la obra del ministerio para edificacion del cuerpo de Cristo*. Luego parece que competía á Cristo tener esperanza.

Por el contrario, dícese (Rom. 8, 24), *¿lo que uno ve cómo lo espera?* Así es evidente que, como la fe tiene por objeto lo que no se ve, tambien la esperanza. Pero la fe no existió en Cristo, segun lo dicho (a. 3). Luego tampoco la esperanza.

Conclusion. *Cristo no tuvo la virtud de la esperanza, incompatible con su constante fruicion de Dios, aunque sí esperó lo que aún no obtuviera en su vida mortal (2).*

Responderémos que, así como es de esencia de la fe el que uno asienta á cosas que no ve, tambien lo es de la esperanza el que uno espere lo que todavía no tiene: y, así como la fe, en cuanto es virtud teologal, no tiene por objeto cualquiera cosa no vista, sino solo Dios; así tambien la esperanza, en cuanto es virtud teologal, tiene por objeto al mismo Dios, cuya fruicion espera principalmente el hombre por la virtud de la esperanza: mas por consecuencia el que tiene la virtud de la esperanza puede tambien esperar el auxilio divino en otras cosas, como el que tiene la virtud de la fe no solamente cree á Dios respecto de las cosas divinas, sino tambien de otras cualesquiera, que le hayan sido reveladas por él. *Cristo empero tuvo plenamente desde el principio de su concepcion la fruicion divina, como se dirá luego (C. 34, a. 4); y por esto no tuvo la virtud de la esperanza: tuvo sin embargo*

esperanza respecto de algunas cosas, que todavía no había obtenido, aunque no fe respecto de cualesquiera; puesto que, aún cuando conociera plenamente todas las cosas, lo cual excluía totalmente de él la fe, sin embargo no tenía aún plenamente todas las que pertenecían á su perfeccion, como la inmortalidad y la gloria del cuerpo, que podía esperar.

Al argumento 1.º dirémos, que esto no se dice de Cristo segun la esperanza, que es virtud teológica; sino porque esperó ciertas otras cosas aún no tenidas, segun lo espuesto.

Al 2.º que la gloria del cuerpo no pertenece á la beatitud, como consistiendo principalmente en ella la bienaventuranza, sino por cierta redundancia de la gloria del alma, segun lo dicho en la 2.ª Parte (1.ª-2.ª C. 4, a. 6). Por consiguiénte la esperanza, segun que es virtud teológica, no respecta á la beatitud del cuerpo, sino á la del alma, que consiste en la fruicion divina.

Al 3.º que la edificacion de la Iglesia por la conversion de los fieles no pertenece á la perfeccion de Cristo, por la que es perfecto en sí, sino segun que induce á otros á la participacion de su perfeccion. Y, puesto que la esperanza se dice propiamente respecto de algo, que se espera tener por el mismo que espera, no puede decirse propiamente que convenga á Cristo la virtud de la esperanza por la razon aducida.

ARTÍCULO V. — ¿Hubo en Cristo dones?

1.º Parece que no existieron los dones en Cristo: porque, segun se dice comunemente, los dones se dan para auxilio de las virtudes; y lo que es perfecto en sí no ha menester auxilio exterior: como pues en Cristo existieron las virtudes perfectas, parece que en él no hubo dones.

2.º No parece ser del mismo dar y recibir dones; puesto que dar es del que tiene, y recibir del que no tiene. Pero á Cristo conviene dar dones, segun estas palabras (Ps. 67, 19), *dio dones á los hombres* (1). Luego no conviene á

Cristo recibir los dones del Espíritu Santo.

3.º Cuatro dones parecen pertenecer á la contemplacion de esta vida, á saber, la sabiduría, la ciencia, el entendimiento y el consejo, que pertenece á la prudencia: por lo cual aún el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 3) enumera estos entre las virtudes intelectuales. Pero Cristo tuvo la contemplacion de la patria. Lucgo no tuvo semejantes dones.

Por el contrario, dicese (Is. 4, 1), *echarán mano de un solo hombre siete mujeres*, es decir segun la Glosa (interl. y ord. Hieron.), «los siete dones del Espíritu Santo á Cristo».

Conclusion. Existieron en Cristo los dones eminentísimamente.

Responderémos, que segun lo dicho en en la 2.ª Parte (1.ª-2.ª C. 18, a. 1) los dones son propiamente ciertas perfecciones de las potencias del alma, segun que son naturalmente aptas para ser movidas por el Espíritu Santo; y es por otra parte evidente que el alma de Cristo era movida perfectísimamente por el Espíritu Santo, segun aquello (Luc. 4, 1), *mas Jesús lleno del Espíritu Santo se volvió del Jordan y era llevado por el Espíritu al desierto*: lo cual hace notorio que en Cristo existieron los dones de un modo muy escelente.

Al argumento 1.º dirémos, que lo que es perfecto segun el orden de su naturaleza necesita ser ayudado por lo que es de naturaleza más elevada; como el hombre, por perfecto que sea, necesita ser ayudado de Dios: y de este modo las virtudes, que perfeccionan las potencias del alma; segun que son guiadas por la razon, por más perfectas que sean, necesitan del auxilio de los dones, que perfeccionan las potencias del alma, segun que son movidas por el Espíritu Santo.

Al 2.º que Cristo no es recibidor y donante de los dones del Espíritu Santo en un mismo concepto; sino que da como Dios (2) y recibe como hombre. Por lo cual dice San Gregorio (Moral. l. 2, c. últ.º) que «el Espíritu Santo jamás» abandonó á la humanidad de Cristo, » de cuya divinidad procede.»

Al 3.º que en Cristo no solo hubo co-

(1) La Vulgata dice: *accepisti dona in hominibus.*

(2) En algunas pocas ediciones y entre ellas la áurea se lee

sed dat (omitido lo interpuesto) *secundum quod homo*, por error de imprenta al parecer.

nacimiento de la patria, sino tambien del camino, como se dirá (C. 15, a. 10); y no obstante áun en la patria existen de algun modo los dones del Espíritu Santo, como se ha dicho en la 2.^a Parte (1.^a 2.^a C. 86, a. 6).

ARTÍCULO VI. — ¿Hubo en Cristo don de temor (1) ?

1.^o Parece que en Cristo no existió el don de temor: porque la esperanza parece mejor que el temor, puesto que el objeto de la esperanza es lo bueno y el del temor lo malo, como se ha demostrado en la 2.^a P. (1.^a-2.^a C. 40, a. 1; y C. 42, a. 1); mas en Cristo no hubo la virtud de la esperanza, segun lo demostrado (a. 4). Luego tampoco hubo en él don de temor.

2.^o Por el don de temor teme alguno ó la separacion de Dios, lo cual pertenece al temor casto, ó ser castigado por él, lo cual es propio del temor servil, como dice San Agustín (super canonic. Joan. tract. 9). Pero Cristo no temió ser separado de Dios por el pecado, ni tampoco ser castigado por él á causa de la culpa; puesto que le era imposible pecar, como despues se dirá (C. 15, a. 1 y 2), y el temor no es de lo imposible. Luego en Cristo no hubo el don de temor.

3.^o Dícese (1 Joan. 4, 18) que *la caridad perfecta echa fuera el temor*; y en Cristo hubo perfectísima caridad, segun aquello (Ephes. 3, 19), *la caridad de Cristo supereminente á la ciencia* (2). Luego en Cristo no existió el don de temor.

Por el contrario, léese (Is. 11, 3), *llénole del espíritu de temor de Dios*.

Conclusion. *Hubo en Cristo temor, no de culpa ni de pena, sino de reverencia á la divina majestad en mayor grado que los demas hombres.*

Responderémos, que segun lo dicho en la 2.^a P. (1.^a-2.^a C. 42, a. 1.) el temor se refiere á dos objetos: de los cuales uno es el mal terrible, y otro es aquello por cuyo poder puede inferirse el mal; como alguno

teme al rey, en cuanto tiene el poder de quitar la vida. Mas no se temería al que puede dañar, si no tuviera cierta eminencia de poder, al que no se puede resistir fácilmente; pues las cosas, que están á nuestro alcance, no tememos rechazarlas. De este modo es notorio que no se teme á alguno sino por causa de su eminencia (3). Debe pues decirse que *en Cristo existió el temor de Dios, no en verdad segun que tiene por objeto el mal de la separacion de Dios por la culpa, ni tampoco en cuanto mira al mal de pena por la culpa, sino segun que atañe á la misma divina eminencia*, esto es, segun que el alma de Cristo era movida por el Espíritu Santo hácia Dios con cierto afecto de reverencia. Por lo cual (Hebr. 5, 7) se dice que *fue oido en todo por su reverencia*; porque Cristo como hombre tuvo este afecto de reverencia á Dios en más alto grado que los demas: y por esto le atribuye la Escritura la plenitud del temor del Señor.

Al argumento 1.^o dirémos, que los hábitos de las virtudes y de los dones se refieren propiamente y *per se* al bien, y al mal por vía de consecuencia; pues pertenece á la razon de la virtud el hacer buena la obra, como se dice (Ethic. 1. 2, c. 6): y por tanto no es propio del don de temor aquel mal que atañe al temor, sino la eminencia de aquel bien, es decir, del divino, por cuyo poder puede infligirse algun mal. Pero la esperanza, segun que es virtud, se refiere, no solo al autor del bien, sino tambien al bien mismo, en cuanto es no poseido. Por esto á Cristo, que ya tenía el bien perfecto de la beatitud, no se le atribuye la virtud de la esperanza, sino el don de temor.

Al 2.^o que aquella razon procede del temor, segun que tiene por objeto lo que es malo (4).

Al 3.^o que la perfecta caridad echa fuera el temor servil, que se refiere principalmente á la pena; y esta clase de temor no existió en Cristo.

(1) Pedro Abelardo negaba existiese en Cristo el temor filial y casto ó (como lo denomina S. Agustín aludiendo al Ps. 18) *santo*; y fue condenado por Inocencio II, siendo enumerado su error entre las herejías por Alfonso de Castro.

(2) Es decir, «mayor que la que puede conocerse por la

ciencia», ó acaso «más escelente que la ciencia».

(3) No por esta misma *per se* y en absoluto, sino por la aneja potestad de castigar.

(4) O quizá tambien en su concepto de desconfianza segun Nicolai.

ARTÍCULO VII. — *En Cristo existieron gracias gratis-datas?* (1)

1.º Parece que en Cristo no existieron gracias *gratis-datas*: porque al que tiene algo segun la plenitud no compete tenerlo por participacion; y Cristo tuvo la gracia segun la plenitud, conforme á lo que se dice (Joan. 1, 14), *lleno de gracia y de verdad*. Mas las gracias *gratis-datas* parecen ciertas participaciones divinas concedidas de una manera particular y separada á diversos individuos, segun aquello (1 Cor. 12, 4), *hay repartimientos de gracias*. Luego parece que en Cristo no existieron gracias *gratis-datas*.

2.º Lo que se debe á alguno no parece serle dado gratuitamente; y era debido á Cristo hombre que estuviera lleno de palabras de ciencia y sabiduría, y fuera poderoso en el ejercicio de las virtudes y en otras cosas análogas, que pertenecen á las gracias *gratis-datas*; puesto que el mismo es *virtud de Dios y sabiduría de Dios*, como se dice (1 Cor. 1). Luego no fue conveniente á Cristo tener gracias *gratis-datas*.

3.º Las gracias *gratis-datas* se ordenan á la utilidad de los fieles, segun aquello (1 Cor. 12, 7), *á cada uno es dada la manifestacion del Espíritu para provecho*; mas no parece pertenecer á la utilidad de otros el hábito ó cualquiera disposicion, si el hombre no hace uso de ellos, segun se dice (Eccli. 20, 32) *¿ la sabiduría escondida y el tesoro no visto qué provecho traen ambos?* y no se lee que Cristo usara de todas las gracias *gratis-datas*, sobre todo en cuanto al don de lenguas. Luego en Cristo no existieron todas las gracias *gratis-datas*.

Por el contrario, dice San Agustin (epist. ad Dardanum, 287 ó 57) que, « así como en la cabeza están todos los sentidos, así en Cristo estuvieron todas las gracias ».

Conclusion. *Existieron en Cristo escelentísimamente todas las gracias gratis-datas, como en el principal y primer Doctor de la fe.*

Responderémos, que segun lo demostrado en la 2.ª P. (1.ª-2.ª, C. 111, a. 1

y 4), las gracias *gratis-datas* se ordenan á la manifestacion de la fe y de la enseñanza espiritual: porque es preciso que el que enseña tenga los medios de manifestar su doctrina, pues de otra manera esta sería inútil. Ahora bien: Cristo es el primero y principal Doctor de la enseñanza espiritual y de la fe, segun aquello (Hebr. 2, 3), *habiendo comenzado á ser anunciada por el Señor, fue despues confirmada entre nosotros por los que la oyeron, certificándola Dios con señales y maravillas, etc.* Luego es evidente que en Cristo existieron escelentísimamente todas las gracias *gratis-datas*, como en el primero y principal Doctor de la fe.

Al argumento 1.º dirémos que, así como la gracia santificante se ordena á los actos meritorios tanto interiores como exteriores, así la gracia *gratis-data* se ordena á ciertos actos exteriores manifestativos de la fe, como son la operacion de milagros y otros semejantes. Cristo tuvo la plenitud de una y otra gracia: porque, en cuanto su alma estaba unida á la divinidad, tenía la eficacia (2) plena para llevar á cabo con perfeccion todos los actos susodichos. Pero los otros Santos, que son movidos por Dios como instrumentos, no unidos sino separados, reciben particularmente una eficacia para ejecutar con perfeccion estos ó aquellos actos; y por esto en otros Santos aquellas gracias están divididas, mas no en Cristo.

Al 2.º que se dice Cristo *virtud de Dios y sabiduría de Dios*, en cuanto es el Hijo eterno de Dios: en cuyo concepto no le compete tener la gracia, sino más bien ser el dador de ella; y solo le compete tenerla segun la naturaleza humana.

Al 3.º que el don de lenguas fue dado á los Apóstoles, porque eran enviados á enseñar á todas las gentes; al paso que Cristo quiso predicar personalmente á sola una nacion, la de los judíos, segun él mismo lo dice (Matth. 15, 24), *no soy enviado sino á las ovejas que perecieron de la casa de Israel*; y el Apóstol (Rom. 15, 8), *digo que Jesucristo fue ministro de la circuncision* (3); y por

(1) V. en la 1.ª-2.ª la C. 111.

(2) O virtud eficaz, aunque no siempre en acto.

(3) Ó del pueblo circunciso, el de los judíos, á quienes úni-

camente dedicó en persona el ministerio de su predicacion, segun interpreta Beda conforme con S. Agustin.

esto no fue menester que hablase muchas lenguas ; mas no le faltó el conocimiento de todas ellas, pues aún los secretos de los corazones no le eran desconocidos, como despues se dirá (C. 10, a. 2 ; y C. 12, a. 1), de los que son signos cualesquiera palabras. Sin embargo este conocimiento no le fue inútil, como no tiene inútilmente un hábito el que no usa de él, cuando no es oportuno.

ARTÍCULO VIII. — Hubo en Cristo profecía?

1.º Parece que Cristo no tuvo profecía ; porque esta importa cierto conocimiento oscuro é imperfecto, segun aquello (Num. 12, 6), *si alguno fuese entre vosotros profeta del Señor, me le apareceré en vision ó le hablaré por ensueño*. Pero Cristo tuvo el pleno y completo conocimiento, mucho más que Moisés, del cual se añade allí que *vió á Dios cara á cara y no por enigmas*. Luego no debe suponerse en Cristo la profecía.

2.º Así como la fe tiene por objeto las cosas que no se ven y la esperanza las que no se tienen, así la profecía es de las cosas que no están presentes sino distantes ; porque se llama profeta como que habla de léjos. Pero en Cristo no se reconoce fe ni esperanza, segun se ha dicho (a. 3 y 4). Luego tampoco se debe suponer en Cristo la profecía.

3.º El profeta es de un orden inferior al del ángel ; por lo que tambien de Moisés, que fue el supremo de los profetas, segun lo espuesto en la 2.ª P. (2.ª-2.ª, C. 174, a. 3), se dice (Act. 7) que habló con el ángel en la soledad. Pero Cristo no es inferior á los ángeles segun el conocimiento de su alma, sino solo segun la pasibilidad del cuerpo, como consta (Hebr. 2). Luego parece que Cristo no fue profeta.

Por el contrario, se predice de Cristo (Deut. 18, 15), *el Señor Dios os levantará de entre vuestros hermanos un PROFETA* (1); y de sí mismo dice (Matth. 13, 57 ; y Joan. 4), *no hay profeta sin honra sino en su patria*.

Conclusion. *Cristo fue verdadero pro-*

feta como viador y respecto de lo que los demas ignoraban, sabido y presagiado por él (2).

Responderémos, que se dice profeta como que habla ó ve de léjos, esto es, en cuanto conoce y habla de cosas que están léjos de los sentidos de los hombres ; como tambien dice San Agustin (contra Faust. l. 16, c. 18). Debe empero considerarse que no puede decirse alguno profeta, porque conoce y anuncia las cosas que están léjos para otros, con quienes él mismo no está: lo cual es evidente segun el lugar y el tiempo ; porque, si alguno que viviese en la Galia conociera y anunciara á otros habitantes en la misma las cosas que entónces se obrasen en la Siria, sería profético; al modo que Eliséo dijo á Giezi (iv Reg. 3) cómo el hombre había descendido del carro y le había salido al encuentro. Pero, si alguno estando en Siria anunciase las cosas que allí pasan, no sería profético. Lo mismo es claro respecto del tiempo : porque profético fue lo que Isaías preanunció, que Ciro rey de los persas había de reedificar el templo de Dios, como consta (Is. 44); pero no lo fue cuando Esdras refirió este suceso, en cuyos dias se realizó. Si pues Dios ó los ángeles ó tambien los bienaventurados conocen y anuncian lo que está lejano de nuestro conocimiento, esto no pertenece á la profecía ; porque en nada atañen á nuestro estado. Pero Cristo se hallaba en nuestro estado ántes de la Pasion, en cuanto no solamente era comprensor sino tambien viador ; y así *era profético el que conocía y anunciaba las cosas que se hallaban distantes del conocimiento de los otros viadores*: por cuya razon se dice *hubo en él profecía*.

Al argumento 1.º dirémos, que por aquellas palabras no se manifiesta ser de esencia de la profecía el conocimiento enigmático, cual es el que se tiene por el sueño y en vision ; sino que se establece solamente un paralelo de los otros profetas, que percibieron las cosas divinas por el sueño y en vision, con Moisés, que *claramente y sin enigma vió á Dios*, y que es llamado profeta (3) segun aquello (Deut. ult.º 10), *de allí adelante no*

(1) Lo que aplican á Cristo S. Pedro y S. Estéban (Act. 3 y 7), y así lo interpretan tambien S. Ireneo (cont. haeres. l. 3, c. 12) y S. Cirilo (l. 1 in Joan. c. 24).

(2) V. la nota 1 de la pág. 6 y la 3 de la pág. 22 en este mismo tomo.

(3) Aunque comprensor á la vez.

se levantó en Israel un profeta como Moisés. Puede decirse sin embargo que, aunque Cristo tuvo un conocimiento pleno y claro en cuanto á la parte intelectual, tuvo no obstante en la parte imaginativa ciertas semejanzas, en las que podía también contemplar las cosas divinas; en cuanto no solo era comprensor sino también viador (1).

Al 2.º que la fe tiene por objeto las cosas que no son vistas por el mismo creyente, é igualmente la esperanza las que no se poseén por el mismo que espera; pero la profecía es de las cosas que están lejos del comun sentir de los hombres, con quienes el profeta vive y comunica en el estado de la presente vida: y en tal concepto la fe y la esperanza repugnan á la perfeccion de la beatitud de Cristo, mas no la profecía.

Al 3.º que, siendo el ángel comprensor, es superior al profeta, que es simple viador; pero no lo es respecto de Cristo, que fue á la vez viador y comprensor.

ARTÍCULO IX — Existió en Cristo la plenitud de la gracia ?

1.º Parece que no residió en Cristo la plenitud de la gracia: porque las virtudes se derivan de la gracia, como se ha dicho en la 2.ª P. (1.ª-2.ª C. 110, á 4, al 1.º); y en Cristo no existieron todas las virtudes; pues no hubo en él fe ni esperanza, segun lo demostrado (a. 3 y 4). Luego en Cristo no estuvo la plenitud de la gracia.

2.º Segun resulta de lo dicho en la 2.ª Parte (1.ª-2.ª C. 111, a. 2), la gracia se divide en operante y cooperante; y se llama gracia operante aquella, por la cual es justificado el impío: cosa que no tuvo lugar en Cristo, el cual jamás estuvo sometido á pecado alguno. Luego en Cristo no existió la plenitud de la gracia.

3.º Dícese (Jac. 1, 17), *toda dádiva excelente y todo don perfecto es de lo alto y descende del Padre de las luces.* Mas lo que descende se posee de un modo particular, y no plenamente. Luego ninguna criatura, ni áun el alma de Cristo,

puede tener la plenitud de los dones de la gracia.

Por el contrario, dícese (Joan. 1, 14), *le vimos lleno de gracia y de verdad.*

Conclusion. *El alma de Cristo tuvo la plenitud de todas las gracias intensiva y virtual ó eficazmente.*

Responderémos, que se dice tenerse plenamente lo que se tiene perfecta y totalmente; mas la totalidad y perfeccion pueden considerarse de dos modos: 1.º *en cuanto á su cantidad intensiva*, v. gr. si digo que alguno tiene plenamente la blancura, si la tiene cuanto puede tenerse; 2.º *segun la virtud* (2), como si se dice que alguno tiene plenamente la vida, porque la posee segun todos sus efectos ú obras; y de este modo el hombre tiene plenamente la vida, mas no el animal bruto ó la planta. *De uno y otro modo Cristo tuvo la plenitud de la gracia:* 1.º porque la tuvo en el grado eminente segun el modo más perfecto que puede ser tenida, y esto se ve primeramente por la proximidad del alma de Cristo á la causa de la gracia; pues se ha dicho (a. 1) que, cuanto más próximo está algo receptivo á la causa influyente, tanto más abundantemente recibe; y por esto el alma de Cristo, que se une más próximamente á Dios entre todas las criaturas racionales, recibe la mayor influencia de su gracia; 2.º por su comparacion al efecto; pues el alma de Cristo recibía de tal modo la gracia, que ella se transmitía en cierta manera á otros; y por esto fue conveniente que tuviera la mayor gracia; como el fuego, que es la causa del calor en todas las cosas cálidas, es el más cálido. Así mismo también en cuanto á la virtud de la gracia la tuvo plenamente, puesto que la poseyó para todas las operaciones ó efectos de ella, y esto porque le era conferida como á cierto principio universal en el género de los que poseén la gracia. Ahora bien: la virtud del primer principio de algun género se estiende universalmente á todos los efectos de aquel género; como el sol, que es la causa general de la generacion, segun dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 1, lect. 3), estiende su virtud á todas las cosas que

(1) Con cuyo carácter de verdadero profeta consta por el Evangelio haber predicho su entrega, muerte y resurreccion (Matth. 16, 20), la destruccion de Jerusalem (Matth. 24, y

Luc. 21) y muchos otros acontecimientos futuros.

(2) Ó eficazia.

caen bajo la generacion. Y así la segunda plenitud de la gracia se considera en Cristo, en cuanto su gracia se estiende á todos los efectos de la gracia, que son las virtudes y los dones y otras cosas semejantes.

Al argumento 1.º dirémos, que la fe y la esperanza designan los efectos de la gracia con cierta imperfeccion, que proviene de parte del que recibe la gracia, esto es, en cuanto la fe tiene por objeto las cosas no vistas y la esperanza las no poseidas. Por consiguiente no es menester que en Cristo, que es el autor de la gracia, hubiera las imperfecciones que llevan consigo la fe y la esperanza: mas todo lo que hay de perfeccion en la fe y en la esperanza es en Cristo mucho más perfecto; como en el fuego no se hallan todos los modos de calor defectivo por defecto del sujeto, sino cuanto pertenece á la perfeccion del calor.

Al 2.º que pertenece *per se* á la gracia operante el hacer justo; pero el que de un impío haga un justo la sobreviene por parte del sujeto, en quien se halla el pecado. Así pues el alma de Cristo ha sido justificada por la gracia operante (1), en cuanto por ella fue hecha justa y santa desde el principio de su concepcion; no que ántes fuera pecadora ó aún no justa.

Al 3.º que la plenitud de la gracia se atribuye al alma de Cristo segun la capacidad de la criatura, mas no por comparacion á la plenitud infinita de la bondad divina.

ARTÍCULO X. — La plenitud de la gracia es propia (2) de Cristo?

1.º Parece que la plenitud de la gracia no es propia de Cristo: porque lo que es propio de alguno solo á él le conviene; y el estar lleno de gracia se atribuye á ciertos otros, pues se dice (Luc. 1, 28) á la Bienaventurada Virgen, *ave gratia plena*; y tambien (Act. 6, 8), *Estéban lleno de gracia y fortaleza*. Luego la plenitud de la gracia no es peculiar de Cristo.

2.º Lo que puede ser comunicado á otros por Cristo no parece ser propio de

Cristo; y la plenitud de la gracia puede ser comunicada á otros por medio de Cristo, pues dice el Apóstol (Ephes. 3, 19), *para que seais llenos de toda la plenitud de Dios*. Luego la plenitud de la gracia no es propia de Cristo.

3.º El estado de esta vida (3) parece ser proporcionado al estado de la patria; en el cual habrá cierta plenitud, puesto que « en aquella patria celestial, donde » existe la plenitud de todo bien, aunque » ciertas cosas sean dadas escelerentemente, nada se posee sin embargo singularmente », como consta por San Gregorio (hom. De centum ovib. 34, in Evang.). Luego en el estado de esta vida cada hombre tiene la plenitud de la gracia, y por consiguiente esta plenitud no es propia de Cristo.

Por el contrario: la plenitud de la gracia es atribuida á Cristo, en cuanto es el Unigénito del Padre, segun aquello (Joan. 1, 14), *le vimos como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad*. Es así que ser Unigénito del Padre es propio de Cristo. Luego tambien le es propio estar lleno de gracia y de verdad.

Conclusion. *La plenitud de la gracia es propia esclusivamente de Cristo [1] en cuanto á su esencia y efectos; mas por parte del sujeto capaz de poseerla se comunica á otros por él.*

Responderémos, que la plenitud de la gracia puede considerarse de dos modos: 1.º *por parte de la gracia misma*, y 2.º *por parte del que tiene la gracia*. Por parte de la gracia misma se dice haber plenitud de ella, cuando alguno llega á lo sumo de la gracia, ya respecto á la esencia ya en cuanto á la virtud, es decir, porque tiene la gracia de la manera más eminente que se puede tener, y en su mayor estension para todos sus efectos; *y tal plenitud de gracia es propia de Cristo*. Por parte del sujeto se dice plenitud de la gracia, cuando uno la tiene plenamente segun su condicion (4); ya en intensidad, segun que en él es intensa hasta el límite prefijado á él por Dios, como se dice (Ephes. 4, 7), *á cada uno de nosotros ha sido dada la gracia segun*

(1) No solo la actual, que justifica efectivamente y de hecho; sino tambien la habitual, que lo hace formalmente (1.º 2.º C. 211, a. 2).

(2) Peculiar y exclusivamente, ó de solo él.

(3) De viadores, que caminamos al cielo nuestra patria.

(4) Las circunstancias de su estado, como el carácter ó dignidad del cargo á que uno es destinado por Dios.

la medida de la donacion de Cristo; ya segun la virtud, esto es, en cuanto tiene la facultad de la gracia para todas las cosas que pertenecen á su oficio ó estado, como decia el Apóstol (Ephes. 3, 8), *á mí, el menor de todos los santos, me ha sido dada esta gracia de iluminar á todos...*; y tal plenitud de gracia no es propia de Cristo, sino que es comunicada á otros por Cristo.

Al argumento 1.º dirémos, que la B. Virgen fue saludada *llena de gracia*, no por parte de la gracia misma, pues no tuvo la gracia en la mayor escelencia, con que puede ser tenida, ni en cuanto á todos sus efectos; sino que se dice fue *llena de gracia* por comparacion á la misma, es decir, porque tenía la gracia suficiente (1) á aquel estado, para el cual había sido elegida por Dios, siendo la Madre de su Unigénito. Asimismo San Estéban se dice *lleno de gracia*, por cuanto tenía la gracia suficiente, para que fuese idóneo ministro y testigo de Dios, para lo cual había sido elegido (2); y lo propio debe decirse de otros. De estas dos plenitudes una es más plena que la otra, segun que alguno es preordenado por Dios para un estado más alto ó inferior.

Al 2.º que el Apóstol habla allí de aquella plenitud de la gracia, que se considera con relacion al sujeto, comparativamente al objeto á que Dios le ha preordenado; objeto que es ó algo comun á lo que son preordenados todos los santos, ó algo especial que pertenece á la superioridad de algunos: y segun esto cierta plenitud de la gracia es comun á todos los santos, esto es, el tener gracia suficiente para merecer la vida eterna, que consiste en la fruicion plena de Dios. Esta plenitud es la que el Apóstol deséa á los fieles, á quienes escribe.

Al 3.º que aquellos dones, que son comunes en la patria, es decir, la vision, la comprension, la fruicion y otros semejantes tienen ciertos dones correspondientes á ellos en el estado de la presente vida, que tambien son comunes á todos los santos. Mas hay ciertas prerogativas

de los santos en la patria y en este mundo, que no todos tienen.

ARTÍCULO XI. — La gracia de Cristo es infinita?

1.º Parece que la gracia de Cristo es infinita: porque todo lo inmenso es infinito; y la gracia de Cristo es inmensa, pues se dice (Joan. 3, 34), *porque Dios no da el Espíritu por medida (3) al Hijo*, esto es á Cristo. Luego la gracia de Cristo es infinita.

2.º El efecto infinito demuestra la virtud infinita, que no puede fundarse sino en la esencia infinita; y el efecto de la gracia de Cristo es infinito, pues se estiende á la salud de todo el género humano, dado que él es *propiciacion por nuestros pecados y... de todo el mundo*, como se dice (1 Joan. 2). Luego la gracia de Cristo es infinita.

3.º Todo lo finito puede por la adiciion de lo finito llegar á la cantidad de cualquier finito. Si pues la gracia de Cristo fuera finita, podría crecer tanto la gracia de otro hombre, que llegase á la igualdad de la gracia de Cristo, contra lo cual se dice (Job, 28, 17), *ni el oro ni el cristal le igualará*, segun lo espone San Gregorio (Moral. 1. 18, c. 27). Luego la gracia de Cristo es infinita.

Por el contrario: la gracia es cierta cosa creada en el alma; y todo lo creado es finito, segun aquello (Sap. 11, 21), *todo lo dispusiste en número y peso y medida*. Luego la gracia de Cristo no es infinita.

Conclusion. *La gracia de union [1] en Cristo es infinita; mas la habitual [2], infinita asimismo en su propio concepto de gracia, fue finita [3] como cierta entidad en su alma, aunque sin medida, y en tal concepto puede tambien decirse infinita.*

Responderémos que, como consta de lo dicho (C. 2, a. 10), pueden considerarse en Cristo dos gracias: 1.ª *la gracia de la union*, que segun lo dicho (C. 6, a. 6) es el mismo unirse personalmente

(1) No empero en el sentido mismo, en que solemos distinguir la suficiente actual de la eficaz.

(2) Por Dios mismo, no solo para socorrer á las viudas elegido al efecto por los apóstoles (Act. 6), sino tambien para

el ministerio de la predicacion y áun para el martirio segun la originaria significacion de su mismo nombre Estéban equivalente á *corona*.

(3) En la Vulgata no consta la palabra *filio*.

al Hijo de Dios, lo cual ha sido otorgado gratuitamente á la naturaleza humana; y consta que *esta gracia es infinita*, segun que lo es la persona misma del Verbo; 2.^a otra es *la gracia habitual*, que puede ser considerada de dos modos: 1.^o *segun que es cierto ente, y así es necesario que sea ente finito*; pues está en el alma de Cristo como en su sujeto, y el alma de Cristo es una criatura, que tiene capacidad finita (1); por consiguiente el ser de la gracia, pues no excede á su sujeto, no puede ser infinito; 2.^o puede considerarse *segun la propia razon de la gracia* (2), y entónces la *gracia de Cristo puede decirse infinita*, porque no está limitada, es decir, porque tiene todo lo que puede pertenecer á la razon de la gracia, y *no se le da segun cierta medida*: lo cual pertenece al concepto de la gracia, puesto que segun el designio de Dios, á quien compete medir la gracia, se confiere al alma de Cristo como á cierto principio universal de gratificación en la naturaleza humana (3), segun aquello (Eph. 1, 6), *nos ha hecho agradables en su amado Hijo*; como si dijéramos que la luz del sol es infinita, no segun su propio ser, sino por razon de la luz, puesto que tiene todo lo que puede pertenecer á la esencia de la luz.

Al argumento 1.^o dirémos, que eso que se dice, que el *Padre no da al Hijo* (4) *el Espíritu con medida*, se espone: 1.^o del don, que Dios Padre dio á su Hijo desde toda la eternidad, esto es, la naturaleza divina, que es don infinito; sobre lo cual dice cierta Glosa (interl.), « para que el Hijo sea tan grande, cuanto » lo es el Padre »; 2.^o puede referirse al don, que es dado á la naturaleza humana, para que sea unida á la divina persona; lo que tambien es don infinito, y así la Glosa (ord.) (5) dice (ibid.): « como el

(1) Entitativamente en el género físico; no así estimativamente en el orden moral.

(2) En cuanto á sus efectos, que precisa y formalmente produce como tal gracia en orden á todos, ... Nicolai.

(3) Limitacion, que á todas luces escluye el tal principio de gratificación ó santificación con respecto á la naturaleza angélica, digan lo que quieran los que no muy cautamente atribuyen esto al Santo Doctor, queriendo pasar por tomistas; si bien es tambien principio de ciertos efectos concernientes al orden de la gracia en esta misma naturaleza. Nicolai.

(4) La adición de la palabra *Filio* en el testo de la Suma tiene por visible objeto explicar la frase bíblica segun la espesición de S. Agustín, S. Juan Crisóstomo, S. Cirilo, Rupert y otros doctores y teólogos, que lo interpretan de

» Padre engendró al Verbo pleno y perfecto, así este se ha unido pleno y perfecto á la naturaleza humana »; 3.^o puede referirse á la gracia habitual, en cuanto la gracia de Cristo se estiende á todo lo que es propio de la gracia; por lo cual San Agustín esponiendo esto (fract. 14) dice: « la medida es cierta divi- » vision de dones; *porque á uno se da por » del Espíritu palabra de sabiduría, á » otro lenguaje de ciencia*; pero Cristo, » que da, no recibe con medida ».

Al 2.^o que la gracia de Cristo tiene un efecto infinito, ya por la infinidad predicha de la gracia, ya por la unidad de la divina persona, á la cual está unida el alma de Cristo.

Al 3.^o que lo menor puede llegar á la cantidad de lo mayor por aumento en las cosas, que tienen cantidad de una sola razon. Pero la gracia de otro hombre se compara á la de Cristo, como cierta virtud particular á la universal: por lo que, así como la virtud del fuego, por mucho que crezca, no puede igualar á la virtud del sol; así la gracia de otro hombre, crezca cuanto quiera, no puede igualarse á la gracia de Cristo.

ARTÍCULO XII. — La gracia de Cristo pudo (6) aumentarse?

1.^o Parece que la gracia de Cristo pudo aumentarse: porque á todo lo finito puede hacerse adición; y así, habiendo sido la gracia de Cristo finita, como se ha dicho (a. 11), pudo por consiguiente ser aumentada.

2.^o El aumento de la gracia se hace por la virtud divina, segun aquello (II Cor. 9, 8), *poderoso es Dios, para hacer abundar en vosotros toda gracia*. Pero, siendo infinita la virtud divina, no puede ser circunscrita á límite alguno. Luego

Cristo; por más que no todos asienten á esta opinion bastante comun y unánime.

(5) La antigua ó manuserita; no la impresa ó nueva, menos terminante al actual propósito.

(6) Trátese aquí del aumento físico ó intensivo de la gracia en Cristo y de poder de Dios en absoluto. La opinion más comun y segun Billuart aun la más conforme con Santo Tomás está por la afirmativa (considerado Cristo hipotéticamente solo como viador); decidiéndose por la negativa los escolistas y entre los tomistas Cayetano y Nazario con algunos otros. Téngase presente la *Conclusion* del precedente a. 11 en su núm. 3, bajo cuyo concepto la doctrina de este a. 12 en el núm. 2 de su *Conclusion* combate la herejía de los begardos, condenada por el papa Clemente, de que « no puede uno » progresar siempre en la gracia ».

parece que la gracia de Cristo pudo ser mayor.

3.º Dícese (Luc. 2, 52) que el niño *Jesus crecía en sabiduría y en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres*. Luego la gracia de Cristo pudo aumentarse.

Por el contrario, dícese (Joan. 1, 14), *vimosle como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad*; y nada puede ser ni concebirse mayor que el que alguno sea el Unigénito del Padre. Luego tampoco puede haber ni concebirse mayor gracia que aquella, de la que Cristo fue lleno.

Conclusion. *La gracia de Cristo [1] no podía aumentarse ni por parte de la gracia misma ni por la del sujeto; mas la de los hombres puramente viadores [2] es susceptible de aumento, así por razon de la forma como por la del sujeto.*

Responderemos, que el no poderse aumentar alguna forma tiene lugar de dos modos: 1.º de parte del sujeto, y 2.º por parte de la forma misma. Por parte del sujeto, cuando este llega al último grado en la participacion de aquella forma segun su modo; como si se dice que el aire no puede crecer en calor, cuando llega al último grado de calor, de que es susceptible segun su naturaleza, aunque pueda existir mayor calor en la naturaleza de las cosas, cual es el calor del fuego. Por parte de la forma se excluye la posibilidad del aumento, cuando algun sujeto toca á la última perfeccion, que tal forma puede tener en la naturaleza; como si decimos que el calor del fuego no puede aumentarse, porque no puede existir más perfecto grado de calor que aquel á que llega el fuego. Ahora bien: como por la sabiduría divina está determinada la medida propia de las otras formas, así tambien la de la gracia, segun aquello (Sap. 11, 21), *todo lo dispusiste con número y peso y medida*. Mas la medida se prefija á cada forma por relacion á su fin; así como no hay gravedad mayor que la de la tierra, porque no puede haber lugar inferior al de la tierra. Siendo pues el fin de la gracia la union de la criatura racional á Dios, y no pudiendo

haber ni concebirse mayor union de la criatura racional á Dios que la que está en la persona; hé aquí porqué la gracia de Cristo llegó á la medida suma de la gracia. Así pues es evidente que *la gracia de Cristo no puede ser aumentada por parte de la gracia misma; pero tampoco por parte del sujeto*, puesto que Cristo en cuanto hombre fue verdadero y completo comprensor desde el primer instante de su concepcion (1): por lo cual no pudo haber en él aumento de gracia, como ni en los otros bienaventurados, cuya gracia no puede ser aumentada, porque ya han llegado á su término. *Mas la gracia de los hombres, que son puramente viadores, puede ser aumentada, ya por parte de la forma*, puesto que no alcanzan el sumo grado de la gracia, *ya por parte del sujeto*, porque aún no llegaron á su término.

Al argumento 1.º dirémos que, si hablamos de las cantidades matemáticas, á cada cantidad finita puede hacerse adición (2), puesto que por parte de la cantidad finita nada hay que repugne á la adición; pero, si hablamos de la cantidad natural, entónces puede haber repugnancia por parte de la forma, á la que se debe determinada (3) cantidad, como tambien otros accidentes determinados: por lo cual dice el Filósofo (De anima, l. 2, t. 41) que « para todo lo que consta » de naturaleza hay un término y una » razon de magnitud y aumento » (4); y de ahí es que á la cantidad de todo el cielo (5) no puede hacerse adición. Con mayor razon pues en las formas mismas se considera algun término, más alla del cual no pasan; y por esto no es preciso que pueda hacerse adición á la gracia de Cristo, aunque sea finita segun su esencia.

Al 2.º que la virtud divina, aunque pueda hacer algo mayor y mejor que lo es la gracia habitual de Cristo; sin embargo no podría hacer que se ordenase á algo mayor, que lo que es la union personal al Hijo Unigénito del Padre, á cuya union corresponde suficientemente tal medida de la gracia segun el decreto de la sabiduría divina.

(1) Por su plena vision de la divina esencia, cual la tuvo durante su vida mortal y la tiene ahora.

(2) V. en el t. 1.º las notas 1 de la pág. 51, 4 de la 56 y 4 de la 704.

(3) V. la nota 2 de la pág. 702 y la 2 de la 715 en el tomo 1.º

(4) « Término intrínseco de magnitud », segun el lenguaje técnico filosófico, ó bien, límite superior de la cantidad en progresion creciente.

(5) En algunas ediciones se omite la palabra *cæli*.

Al 3.º que alguno puede adelantar en la sabiduría y en la gracia de dos modos (1): 1.º segun los mismos hábitos de la sabiduría y de la gracia aumentados, y así Cristo no adelantaba en ellos; 2.º segun los efectos, esto es, en cuanto alguno hace obras más sabias y virtuosas; y en tal concepto Cristo adelantaba en sabiduría y gracia, como tambien en edad; puesto que segun el progreso de la edad hacía obras más perfectas, para demostrar que era hombre verdadero, ya en las cosas referentes á Dios, ya en las tocantes á los hombres.

ARTÍCULO XIII. — De qué modo la gracia habitual de Cristo se refiere á la union?

1.º Parece que la gracia habitual en Cristo no subsigue á la union: porque lo mismo no sigue á sí mismo; y esta gracia habitual parece ser la misma que la gracia de la union, pues dice San Agustín (lib. De prædest. Sanct. c. 15): « todo » hombre se hace cristiano desde el principio de su fe por aquella gracia, con » que aquel hombre se hizo Cristo (2) » desde su principio »; de cuyas dos cosas la 1.ª pertenece á la gracia habitual y la 2.ª á la gracia de la union. Luego parece que la gracia habitual no es consecuencia de la union.

2.º La disposicion precede á la perfeccion temporalmente (3), ó al ménos intelectualmente; y la gracia habitual parece ser como cierta disposicion de la naturaleza humana á la union personal: luego parece que la gracia habitual no subsigue á la union, sino que más bien la precede.

3.º Lo comun es anterior á lo propio; y la gracia habitual es comun á Cristo y á los demas hombres; en tanto que la de la union es propia de Cristo. Luego la gracia habitual es ántes segun el entendimiento que la misma union; y por consiguiente no la sigue.

Por el contrario, dícese (Is. 42, 1), *hé aquí mi siervo, le ampararé*; y despues continúa: *sobre él puse mi espíritu*, lo cual pertenece al don de la gracia habitual. Por lo que se desprende que la

suscepcion de la naturaleza humana en la unidad de persona precede á la gracia habitual de Cristo.

Conclusion. *La gracia de la union en Cristo precedió á la habitual en orden de naturaleza é intelectualmente, no empero en tiempo.*

Responderémos, que la union de la naturaleza humana á la persona divina, la cual dejamos dicho (C. 2, a. 10; y C. 6, a. 6) ser la *misma gracia de la union, precede á la gracia habitual en Cristo, no con prioridad de tiempo, sino de naturaleza y de razon*, y esto por tres motivos: 1.º segun el orden de los principios de una y otra, pues el principio de la union es la persona del Hijo, tomando la naturaleza humana, la cual se dice haber sido enviada al mundo, porque tomó la naturaleza humana; al paso que el principio de la gracia habitual, que se da con la caridad, es el Espíritu Santo, el que por esto se dice enviado, segun que habita en el alma por la caridad: y, puesto que la mision del Hijo segun el orden de la naturaleza es anterior á la del Espíritu Santo, así como en el orden de la naturaleza el Espíritu Santo procede del Hijo, y el amor de la sabiduría; de aquí que tambien la union personal, segun la cual se entiende la mision del Hijo, es anterior en el orden de la naturaleza á la gracia habitual, segun la cual se entiende la mision del Espíritu Santo. 2.º Considérase la razon de este orden por la relacion de la gracia á su causa; pues la gracia es producida en el hombre por la presencia de la divinidad, como la luz en el aire por la presencia del sol. Por lo cual se dice (Ezech. 43, 2), *entraba la gloria del Dios de Israel por el camino de Oriente y la tierra relumbraba con su majestad* (4). Mas la presencia de Dios en Cristo se entiende segun la union de la naturaleza humana á la persona divina; por lo cual la gracia habitual de Cristo se entiende como consiguiente á esta union, al modo que el resplandor al sol. 3.º Puede tomarse tambien la razon de este orden del fin de la gracia, pues se ordena á obrar bien, y las acciones son

imediatamente receptiva de la forma.

(4) Esto se refiere á la venida del Señor y en ella tuvo propriamente su cumplimiento, aunque no en sentido literal, segun indica S. Jerónimo.

(1) V. adelante la C. 12, a. 2; y la C. 34, a. 3.

(2) Hombre y Cristo á la vez; no ántes hombre y luego Cristo, como heréticamente pretendía Nestorio.

(3) En tiempo, si es predisposicion imperfecta y paulatina á la forma; y racionalmente, cuando es perfecta disposicion

de los supuestos é individuos ; y así la accion y por consiguiente la gracia, que ordena á la misma, presupone la hipóstasi operante, y esta no se presupone en la naturaleza humana ántes de la union, segun resulta de lo dicho (C. 4, a. 2). Por esto la gracia de la union precede racionalmente á la gracia habitual.

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin llama allí gracia á la voluntad gratuita de Dios, que distribuye gratuitamente sus beneficios ; y por esto dice que se hace uno cristiano por la misma gracia, por la que Cristo se hizo hombre, porque ambos efectos lo fueron de la voluntad gratuita de Dios sin méritos.

Al 2.º que, así como la disposicion en la vía de la generacion precede á la perfeccion á que dispone en las cosas, que se perfeccionan sucesivamente (1); así es naturalmente posterior á la perfeccion, que ya alguno ha conseguido : como el calor, que fue disposicion para la forma de fuego, es un efecto dimanado de la

forma del fuego ya preexistente. Pero la naturaleza humana en Cristo se unió á la persona del Verbo desde el principio y sin sucesion : por consiguiente la gracia habitual no se entiende como precediendo á la union, sino como consiguiente á ella (2), al modo de cierta propiedad natural. Por lo cual dice San Agustin (Enchir. c. 40) que « la gracia es en cierto modo » natural á Cristo hombre ».

Al 3.º que lo comun es anterior á lo propio, si ambos son de un solo género ; pero en las cosas que son de géneros diversos nada impide que lo propio sea anterior á lo comun : y, pues la gracia de la union no es del género de la gracia habitual, sino que es superior á todo género, como tambien la misma persona divina ; nada se opone á que esto propio sea anterior á lo comun, puesto que lo propio no se ha por adiccion á lo comun, sino que más bien es principio y origen de lo que es comun.

(1) En las que debe preceder no solo racionalmente sino tambien en tiempo, á no tratarse de la última perfeccion se-

gna lo dicho en la nota B de la página 249.

(2) Como causada por una de sus dos naturalezas, la divina.

CUESTION VIII.

Gracia de Cristo, segun que es la cabeza de la Iglesia.

1.º Cristo es la cabeza de la Iglesia?—2.º Es la cabeza de los hombres en cuanto á los cuerpos, ó solamente en cuanto á las almas?—3.º Es la cabeza de todos los hombres?—4.º Lo es de los ángeles?—5.º La gracia de Cristo, segun la que es la cabeza de la Iglesia, es la misma que su gracia habitual, segun que es un hombre singular?—6.º Es propio de Cristo ser la cabeza de la Iglesia?—7.º El diablo es la cabeza de todos los malos?—8.º Puede decirse tambien el antecristo cabeza de todos los malos?

ARTÍCULO I. — Cristo es la cabeza de la Iglesia? (1)

1.º Parece que no compete á Cristo, segun que es hombre, ser la cabeza de la Iglesia: porque la cabeza imprime el sentido y movimiento á los miembros; y el sentido y movimiento espiritual, que es efecto de la gracia, no es producida en nosotros por Cristo hombre; puesto que, como dice San Agustin (De Trin. l. 1, c. 12; y l. 15, c. 26), «ni Cristo» como hombre da el Espíritu Santo, »sino solo en cuanto es Dios». Luego, segun que es hombre, no le compete ser la cabeza de la Iglesia.

2.º No parece haber una cabeza de otra cabeza; y Dios es la cabeza de Cristo, segun que es hombre, de conformidad con aquello (1 Cor. 11, 3), *la cabeza de Cristo es Dios* (2). Luego el mismo Cristo no es cabeza.

3.º La cabeza en el hombre es un miembro particular, que recibe su influencia del corazon. Siendo pues Cristo el principio universal de toda la Iglesia, no es por consiguiente cabeza de la Iglesia.

Por el contrario, dícese (Ephes. s 22), *le puso por cabeza sobre toda la Iglesia.*

Conclusion. *Así como la Iglesia se dice un cuerpo místico semejante al natural, del mismo modo Cristo es cabeza de la*

Iglesia á semejanza de la del cuerpo humano segun el orden, perfeccion y virtud respectivas.

Responderémos que, así como se dice toda la Iglesia un solo cuerpo místico por semejanza al cuerpo natural del hombre, el que segun los diversos miembros tiene diversos actos, como enseña el Apóstol (Rom. 12; y 1 Cor. 12); así Cristo se dice la cabeza de la Iglesia segun la semejanza de la cabeza humana, en la que podemos considerar tres cosas: el orden, la perfeccion y la virtud. El orden, puesto que la cabeza es la primera parte del hombre, comenzando por la superior; y de aquí es que se ha solido llamar cabeza á todo principio, segun aquello (Ezech. 16, 25), *á toda cabeza de calle levantaste una señal de su prostitucion.* La perfeccion, porque en la cabeza radican todos los sentidos interiores y exteriores, no habiendo en todos los demas miembros sino solo el tacto; por lo cual se dice (Is. 9, 15), *el anciano* (3) *y el hombre respetable ese es la cabeza.* La virtud, por cuanto esta y el movimiento de los demas miembros y el gobierno de ellos en sus actos proviene de la cabeza por causa de la fuerza sensitiva y motora allí dominante; y así tambien se dice cabeza del pueblo á su rector ó gobernador, segun aquello (1

(1) Dogma de fe definido por los Concilios 1.º de Efeso y Tridentino (ses. 6, c. 16).

(2) Pero inmediatamente ántes dice: *cabeza de la mujer el*

hombre y cabeza del hombre Cristo.

(3) Senex: la Vulgata *longævus.*

Reg. 15, 17), *cuando eras pequeñito en tus ojos, fuiste hecho cabeza de las tribus de Israel?* Estas tres cosas competen espiritualmente á Cristo: 1.º porque segun su proximidad á Dios su gracia es más elevada y anterior, aunque no en tiempo; puesto que todos los otros recibieron la gracia en consideracion á la gracia del mismo, segun aquello (Rom. 8, 29), *los que conoció en su presciencia á estos tambien predestinó para ser hechos conformes á la imágen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos*; 2.º tiene la perfeccion en cuanto á la plenitud de todas las gracias, segun se dice (Joan. 1, 14), *le vimos lleno de gracia y de verdad*, como tambien se ha demostrado (C. 7, a. 9); 3.º tiene la virtud de infundir la gracia en todos los miembros de la Iglesia, segun aquello (Joan. 1, 16), *todos nosotros recibimos de su plenitud*. Es pues evidente que *se llama con razon á Cristo cabeza de la Iglesia*.

Al argumento 1.º dirémos, que dar la gracia ó al Espíritu Santo conviene á Cristo como Dios por propia autoridad; pero instrumentalmente le conviene tambien segun que es hombre, esto es, en cuanto su humanidad fue instrumento de su divinidad; y así las acciones del mismo por virtud de la divinidad nos fueron saludables, como produciendo en nosotros la gracia, ya por el mérito, ya por cierta eficacia. San Agustín niega sin embargo que Cristo como hombre dé el Espíritu Santo por autoridad. Instrumentalmente ó como ministros se dice que otros santos dan el Espíritu Santo, segun aquello (Gal. 3, 5), *el que os comunica el Espíritu Santo*.

Al 2.º que en las locuciones metafóricas no es preciso considerar la semejanza en cuanto á todo, porque así no habría semejanza sino realidad de la cosa. La cabeza natural no tiene pues otra cabeza, puesto que el cuerpo humano no es parte de otro cuerpo; pero el cuerpo tomado por semejanza, esto es, alguna multitud ordenada, es parte de otra multitud como la multitud doméstica es parte de la multitud civil: y por tanto el padre de familia, que es la cabeza de la multitud do-

méstica, tiene sobre sí por cabeza al jefe de la ciudad. Por este modo nada impide que Dios sea la cabeza de Cristo, siendo sin embargo el mismo Cristo la cabeza de la Iglesia.

Al 3.º que la cabeza tiene una superioridad manifiesta respecto de los demas miembros exteriores, pero el corazon tiene cierta influencia oculta: y por eso es comparado al corazon el Espíritu santo, que vivifica y une invisiblemente á la Iglesia; y el mismo Cristo se compara á la cabeza por razon de su naturaleza visible, segun la que como hombre tiene la preferencia sobre todos los hombres.

ARTÍCULO II. — *¿Cristo es la cabeza de los hombres en cuanto á los cuerpos, ó solamente en cuanto á las almas?*

1.º Parece que Cristo no es la cabeza de los hombres respecto á los cuerpos: porque Cristo se dice cabeza de la Iglesia, en cuanto imprime el sentido y movimientos espirituales de la gracia en la Iglesia; pero el cuerpo no es capaz de este sentido ni movimiento. Luego Cristo no es cabeza de los hombres segun los cuerpos.

2.º Tenemos de comun con los brutos los cuerpos. Si pues Cristo fuese la cabeza de los hombres en cuanto á los cuerpos, seguiríase que tambien lo sería de los animales brutos: lo cual repugna.

3.º Cristo tomó su cuerpo de otros hombres, como consta (Matt. 1; y Luc. 3) (1); y, pues la cabeza es el primero entre los demas miembros, segun lo dicho (a. 1, al 3.º); Cristo no es la cabeza de la Iglesia en cuanto á los cuerpos.

Por el contrario, dícese (Philip. 3, 21), *reformatá nuestro cuerpo abatido, para hacerlo conforme á su cuerpo glorioso*.

Conclusion. *Toda la humanidad de Cristo influye en todos los hombres, principalmente en sus almas y secundariamente en los cuerpos.*

Responderémos, que el cuerpo humano tiene un órden natural con relacion al alma racional, que es su propia forma y motor (2); y, en cuanto es su forma, recibe de ella la vida y las demas propiedades convenientes al cuerpo humano segun su especie: mas, en cuanto es su

(1) En su genealogía, descrita en diverso órden por uno y otro. V. la C. 31, a. 1.

(2) V. en la 1.ª P. C. 75, a. 4; y C. 76, a. 1.

motor, el cuerpo la sirve instrumentalmente. Así pues debe decirse que la humanidad de Cristo tiene la virtud de influir, en cuanto está unida al Verbo de Dios, á quien el cuerpo está unido por el alma, segun lo dicho (C. 6, a. 1). Así que *toda la humanidad de Cristo, esto es, segun el alma y el cuerpo, influye en los hombres, ya en cuanto al alma, ya en cuanto al cuerpo; pero principalmente respecto al alma y secundariamente en el cuerpo*: de un modo en cuanto los miembros del cuerpo son las armas de la justicia existente en el alma por Cristo, como dice el Apóstol (Rom. 6); y de otro modo, en cuanto la vida de gloria se deriva del alma al cuerpo, segun aquello (Rom. 8, 11), *el que resucitó á Jesu-Cristo de entre los muertos vivificará tambien vuestros cuerpos mortales por su Espíritu, que mora en vosotros*.

Al argumento 1.º dirémos, que el sentido espiritual de la gracia no llega al cuerpo primera y principalmente, sino secundaria é instrumentalmente, como se ha dicho.

Al 2.º que el cuerpo del animal bruto ninguna relacion tiene con el alma racional, como la tiene el cuerpo humano; y por tanto no hay paridad.

Al 3.º que, aunque Cristo haya sacado la materia de su cuerpo de otros hombres, sin embargo todos estos traen de él la vida inmortal del cuerpo, segun aquello (I Cor. 15, 22), *así como en Adán mueren todos, así tambien todos serán verificados en Cristo*.

ARTÍCULO III — Cristo es la cabeza de todos los hombres ? (1)

1.º Parece que Cristo no es la cabeza de todos los hombres: porque la cabeza no tiene relacion sinó con los miembros de su cuerpo; y los infieles no son en modo alguno miembros de la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, como se dice (Ephes. 1). Luego Cristo no es la cabeza de todos los hombres.

2.º Dice el Apóstol (Ephes. 5, 25) que

(1) Cierta hereje llamado Agustin de Roma y mencionado por el concilio de Basilea (ses. 22) decia que « no todos los fieles justificados son miembros de Cristo, sino solos los predestinados »; y Juan Hus (Conc. de Constanza, ses. 25) que « el réprobo, aunque alguna vez esté en gracia segun la presente justicia, nunca sin embargo es parte de la santa

Cristo se entregó á sí mismo por la Iglesia, para presentársela á sí mismo Iglesia gloriosa, sin que tenga mancha ni arruga ni cosa semejante. Pero hay muchos, áun fieles, en quienes se halla mancha ó arruga de pecado. Luego tampoco Cristo es cabeza de todos los fieles.

3.º Los sacramentos de la antigua ley se comparan á Cristo como la sombra al cuerpo, segun se dice (Coloss. 2). Pero los Padres del antiguo Testamento se servían en su tiempo de aquellos sacramentos, segun se dice (Hebr. 8, 5), *los cuales sirven de modelo y sombra de las cosas celestiales*. Luego no pertenecían al cuerpo de Cristo, y por tanto Cristo no es la cabeza de todos los hombres.

Por el contrario, dicese (I Tim. 4, 10), *es Salvador de todos los hombres, y mayormente de los fieles*; y (I Joan. 2, 2), *él es propiciacion por nuestros pecados, y no tan solo por los nuestros, más tambien por los de todo el mundo*. Pero el salvar á los hombres y ser propiacion por sus pecados compete á Cristo, en cuanto es cabeza. Luego Cristo es cabeza de todos los hombres.

Conclusion. *Cristo es cabeza de todos los hombres, aunque no del mismo modo*.

Responderémos, qué entre el cuerpo natural del hombre y el cuerpo místico de la Iglesia existe esta diferencia: que los miembros del cuerpo natural existen todos á la vez, y los del cuerpo místico no, ni respecto al ser natural, puesto que el cuerpo de la Iglesia es constituido por los hombres, que existieron desde el principio del mundo hasta el fin del mismo; ni tampoco respecto al ser de la gracia, porque tambien de los que existen en un solo tiempo algunos carecen de ella, habiendo de tenerla despues, y otros ya la poseén. Así pues los miembros del cuerpo místico se consideran, no solo segun que existen en acto, sino tambien en cuanto existen en potencia. Hay sin embargo algunos, que existen en potencia y jamás son reducidos al acto; y otros, que á veces lo son, y esto segun tres grados: 1.º por la fe, 2.º por la caridad de esta

« Iglesia »: error ya condenado por los dichos concilios contra los donatistas, que en el siglo 4.º enseñaban que « Cristo era solo cabeza de los predestinados y que los malos ó pecadores no son miembros de la Iglesia », y posteriormente reproducido por Wiclef, Lutero, Calvino y otros herejes.

vida, y 3.º por la fruición de la patria. Debe pues decirse que, tomando en general por todo el tiempo del mundo, *Cristo es cabeza de todos los hombres segun diversos grados*: pues 1.º y principalmente es cabeza de los que se le unen en acto por la gloria; 2.º de los que se le unen en acto por la caridad; y 3.º de los que le están unidos en acto por la fe; 4.º de los que le están unidos solamente en potencia, no reducida aún al acto, pero que ha de serlo segun la divina predestinacion; 5.º de los que le están unidos en potencia, que jamás será reducida al acto, como los hombres que viven en este mundo, y no son predestinados; los que, cuando salen de esta vida, dejan de ser por completo miembros de Cristo (1), puesto que ya ni están en potencia para ser unidos á Cristo.

Al argumento 1.º dirémos, que los que son infieles, aunque no son actualmente de la Iglesia, lo son sin embargo en potencia (2), la cual por cierto se funda en dos cosas: 1.ª y principalmente en la virtud de Cristo, que es suficiente para la salvacion de todo el género humano; y 2.ª ó secundariamente en la libertad del arbitrio.

Al 2.º que el ser la Iglesia gloriosa, sin tener mancha ni arruga, es el fin último, al cual somos conducidos por la Pasion de Cristo; por consiguiente esto tendrá lugar en el estado de la patria, no en el estado de la presente vida; en el que, *si dijéremos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos*, como se dice (I Joan. 1, 8). Sin embargo hay pecados, cuales son los mortales, de los que carecen aquellos que son miembros de Cristo por la union actual de caridad: mas los que están sometidos á estos pecados no son miembros de Cristo actualmente, sino en potencia; á no ser imperfectamente por medio de la fe informe, que une á Cristo bajo un concepto, pero no de un modo absoluto, es decir, hasta el punto de obtener por él el hombre la vida de la gracia; *porque la fe sin las obras es muerta*, como se dice (Jac. 2, 20): sin embargo los tales perciben de Cristo

(1) De donde se colige que Cristo no es cabeza de los condenados ni de las almas del limbo. Drioux.

(2) El Concilio de Constanza condenó esta proposicion de Juan Hus: « única es la Santa universal Iglesia, que es la congregacion de los predestinados ».

cierto acto de la vida, que es el creer, como si un miembro amortecido (3) es movido de algun modo por el hombre.

Al 3.º que los Santos Padres no se adherían á los sacramentos legales, como á cosas ciertas, sino como á imágenes y sombras de los futuros. Pero el dirigirse á una imagen como tal es lo mismo que dirigirse á la cosa que representa, segun consta por el Filósofo (lib. De memor. et reminisc. c. 2): y por eso los antiguos Padres, guardando los sacramentos legales, se dirigían á Cristo por la fe y amor mismo, por el que tambien nosotros somos llevados á él; y en tal concepto pertenecían al cuerpo mismo de la Iglesia, á que nosotros pertenecemos.

ARTÍCULO IV. — Cristo (4) es la cabeza de los ángeles?

1.º Parece que Cristo en cuanto hombre no es cabeza de los ángeles: porque la cabeza y los miembros son de una sola naturaleza; y Cristo, en cuanto es hombre, no es conforme en naturaleza con los ángeles, sino solamente con los hombres; puesto que, como se dice (Hebr. 2, 16), *jamás tomó á los ángeles, mas tomó la simiente de Abraham*. Luego Cristo como hombre no es cabeza de los ángeles.

2.º Cristo es cabeza de aquellos, que pertenecen á la Iglesia, que es su cuerpo, como se dice (Ephes. 1). Pero los ángeles no pertenecen á la Iglesia, porque esta es la congregacion de los fieles, y la fe no existe en los ángeles, pues no caminan por fe, sino por especie; de otra manera estarían léjos del Señor, como argumenta el Apóstol (II Cor. 5). Luego Cristo como hombre no es cabeza de los ángeles.

3.º Dice San Agustin (super Joan. tract. 19, y tract. 23) que, así como el *Verbo, que era al principio en el Padre*, vivifica las almas; así *el Verbo hecho carne* vivifica los cuerpos, de que carecen los ángeles. Pero el Verbo hecho carne es Cristo en cuanto hombre. Luego Cristo como hombre no comunica la vida

(3) *Mortificatum*, con fe, pero perdida por el pecado la gracia ántes habida, y cuyos méritos reviven con el perdón obtenido.

(4) Aun en cuanto hombre.

á los ángeles; y así, segun que es hombre, no es cabeza de los ángeles.

Por el contrario, dice el Apóstol (Coloss. 2, 10), *el que es cabeza de todo Principado y Potestad*; y la propia razon hay respecto de los ángeles de los otros órdenes. Luego Cristo es cabeza de los ángeles.

Conclusion. *Cristo no solo es cabeza de los hombres sino tambien de los ángeles.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1, al 2.º), donde hay un solo cuerpo, es necesario reconocer una sola cabeza; y se dice por analogía un solo cuerpo una sola multitud, ordenada por sus diversos actos ú oficios á un mismo fin. Ahora bien: es evidente que así los hombres como los ángeles se ordenan á un solo fin, que es la gloria de la divina fruicion; y así es que el cuerpo místico de la Iglesia no se compone solo de los hombres, sino tambien de los ángeles: y de todo este conjunto es cabeza Cristo, puesto que se halla más cercano á Dios y participa con mayor perfeccion de sus dones, no solo que los hombres, sino tambien que los ángeles; y de su influencia reciben no solo los hombres sí que tambien los ángeles, pues se dice (Éphes. 1, 20 y 21) que Dios Padre *le constituyó, esto es, á Cristo, á su derecha en los cielos sobre toda Potestad y Principado y Virtud y Dominacion y sobre todo nombre que se nombra, no solo en este siglo, mas aun en el venidero; y todas las cosas sometió bajo los pies de él: y por esto Cristo no solamente es cabeza de los hombres, sino tambien de los ángeles* (1); por lo cual se lee (Matth. 4, 2) que *se acercaron los ángeles y le servían.*

Al argumento 1.º dirémos, que la influencia de Cristo sobre los hombres tiene lugar principalmente en cuanto á las almas, segun las que los hombres convienen con los ángeles en naturaleza del género, aunque no en la de la especie; y por razon de esta conformidad puede decirse Cristo cabeza de los ángeles, aunque le falte la conformidad en cuanto al cuerpo.

(1) Segun su respectiva condicion.

(2) Ejemplar, no eficiente y á modo de agente físico ó como productiva propiamente.

(3) Solo Vazquez y algunos pocos teólogos modernos disien-

Al 2.º que la Iglesia segun el estado de esta vida es la congregacion de los fieles, y segun el de la patria es la congregacion de los comprensores: pero Cristo no solo fue viador, sino tambien comprensor; y por esto, no solo es cabeza de los fieles, sí que tambien de los comprensores, como que tiene plenísimamente la gracia y la gloria.

Al 3.º que San Agustin habla allí por cierta asimilacion de la causa (2) al efecto, esto es, segun que la cosa corporal obra en el cuerpo, y la espiritual en las cosas espirituales. Sin embargo la humanidad de Cristo por virtud de la naturaleza espiritual, esto es, divina, puede causar algo no solo en los espíritus de los hombres, sino tambien en los espíritus de los ángeles, por causa de su mayor union á Dios, es decir, segun la union personal.

ARTÍCULO V. — ¿La gracia de Cristo, segun la cual es cabeza de la Iglesia, es la misma que su gracia habitual, segun la que es cierto hombre singular? (3).

1.º Parece que no es la misma la gracia, por la que Cristo es cabeza de la Iglesia, que la gracia singular de aquel hombre; pues dice el Apóstol (Rom. 5, 15): *si por el pecado de uno murieron muchos, mucho más la gracia de Dios y el don por la gracia de un solo hombre, que es Jesucristo, abundó sobre muchos.* Pero uno es el pecado actual del mismo Adán, y otro el pecado original que transmitió á la posteridad. Luego una es la gracia personal, que es propia del mismo Cristo; y otra su gracia, en cuanto es cabeza de la Iglesia, cuya gracia se deriva de él á otros.

2.º Los hábitos se distinguen segun los actos (4): pero la gracia personal de Cristo se ordena á un acto, esto es, á la santificacion de su alma; y su gracia como cabeza se ordena á otro, es decir, á santificar á otros. Luego una es la gracia personal del mismo Cristo y otra es su gracia en cuanto es cabeza de la Iglesia.

3.º Segun lo dicho (C. 6, a. 6) en

ten en este punto de la opinion del Doctor angélico.

(4) Próxima ó inmediatamente; pues mediata y remotamente se distinguen por los objetos, como los actos mismos segun lo espuesto en la 1.ª-2.ª C. 54, a. 1 y 2.

Cristo se distingue una triple gracia : la de la union, la de cabeza y la gracia singular de aquel hombre. Pero la gracia singular de Cristo es distinta de la gracia de la union. Luego tambien es distinta de la gracia de cabeza.

Por el contrario, dicese (Joan. 1, 16), *todos recibimos de su plenitud*; y es nuestra cabeza, segun que recibimos de él. Luego, en cuanto tuvo la plenitud de la gracia, es nuestra cabeza: y, como tuvo la plenitud de la gracia, segun que existió en él de un modo perfecto la gracia personal, segun lo dicho (C. 7, a. 9); síguese que es nuestra cabeza segun la gracia personal, y en tal concepto la gracia como cabeza no es una y otra la gracia personal.

Conclusion. *La misma es en la esencia, aunque diversa en la razon, la gracia personal justificante del alma de Cristo y la que justifica á otros por él como cabeza de toda la Iglesia.*

Responderémos que, como cada cosa obra en cuanto es ente en acto, es menester que el acto, por el cual algo existe en acto, sea el mismo por el que obra; como es el mismo el calor, por el que el fuego es cálido, y por el que calienta. Mas no todo acto; por el cual algo está en acto, basta para que sea principio de obrar en otros: porque, siendo el agente superior al paciente, como dice San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 16), y el Filósofo (De an. l. 3, t. 9); es preciso que el agente ejerza su accion sobre otros con cierta superioridad. Se ha dicho ántes (a. 1, y C. 7, a. 9) que en el alma de Cristo es recibida la gracia en grado el más eminente; y por esto de aquella eminencia de la gracia, que recibió, le compete que aquella gracia se derive á otros, lo cual pertenece al carácter de cabeza. Así que *es la misma segun la esencia la gracia personal, por la cual es justificada el alma de Cristo, que su gracia, segun la que es cabeza de la Iglesia, y que justifica á otros; difiere sin embargo segun la razon.*

Al argumento 1.º dirémos, que el pecado original en Adán, que es el pecado

de naturaleza, es derivado del pecado actual del mismo, que es personal; puesto que en él la persona corrompe la naturaleza, mediante cuya corrupcion el pecado del primer hombre se deriva á la posteridad, segun que la naturaleza corrompida corrompe la persona (1). Mas la gracia no se deriva de Cristo á nosotros mediante la naturaleza humana, sino por sola la accion personal del mismo Cristo. Luego no deben distinguirse en Cristo dos gracias, de las que una corresponda á la naturaleza y otra á la persona, como en Adán se distinguen el pecado de naturaleza y el de la persona.

Al 2.º que los diversos actos, de los que uno es la razon y la causa de otro, no diversifican el hábito. Mas el acto personal de la gracia, que es hacer formalmente (2) santo al que la posee, es la razon de la justificacion de otros, que pertenece á la gracia de la cabeza. De consiguiente por esta diferencia no se diversifica la esencia del hábito.

Al 3.º que la gracia personal y la gracia de cabeza se ordenan á algun acto; mas la gracia de la union no se ordena al acto, sino al ser personal; y por tanto la gracia personal y la gracia de cabeza convienen en la esencia del hábito, mas no la gracia de la union; aunque la gracia personal pueda decirse en cierto modo gracia de la union, en cuanto produce cierta congruencia con la union: y en este concepto es una misma por esencia la gracia de la union y la gracia de cabeza y la gracia de persona singular, diferenciando solo racionalmente.

ARTÍCULO VI.— El ser cabeza de la Iglesia es propio (3) de Cristo ?

1.º Parece que ser cabeza de la Iglesia no es peculiar de Cristo: porque se dice (1 Reg. 15, 17), *cuando eras pequeño en tus ojos, fuiste hecho cabeza de las tribus de Israel*; y la Iglesia es una sola en el nuevo y antiguo Testamento. Luego parece que por igual razon algun otro hombre ademas de Cristo podrá ser cabeza de la Iglesia.

(1) No la persona del mismo Adán, que corrompió la naturaleza; sino la de los que de él heredan su pecado, segun advierte Nicolai.

(2) Tal es la legítima construccion de la frase segun Nico-

lai en conformidad con la doctrina del Concilio de Trento (ses. 6, c. 7), que la llama « causa formal de la justificacion ».

(3) Exclusivamente, sin que otro ademas pueda serlo.

2.º Dícese que Cristo es cabeza de la Iglesia, porque transmite la gracia á los miembros de la Iglesia; pero tambien pertenece á otros dar la gracia á otros, segun aquello (Ephes. 4, 29), *ninguna palabra mala salga de vuestra boca, sino sola la que sea buena para edificacion de la fe, de manera que dé gracia á los que la oyen*. Luego parece que tambien compete á otros que á Cristo el ser cabeza de la Iglesia.

3.º Cristo, en cuanto preside á la Iglesia, se dice, no solo cabeza, sino tambien pastor y fundamento de ella. Pero Cristo no retuvo solamente para sí el nombre de pastor, segun aquello (1 Petr. 5, 4), *cuando apareciere el Principe de los pastores, recibiréis corona de gloria, que no se puede marchitar*; y tampoco el de fundamento, segun estas palabras (Apoc. 21, 14), *el muro de la ciudad tenia doce fundamentos*. Luego parece que tampoco retuvo para sí solo el nombre de cabeza.

Por el contrario, dícese (Coloss. 2, 19), *es la cabeza de la Iglesia, de la cual el cuerpo formado y organizado por sus ligaduras y coyunturas, crece en aumento de Dios*. Pero esto conviene á solo Cristo. Luego solo Cristo es cabeza de la Iglesia.

Conclusion. *Compete esclusivamente á Cristo ser cabeza de la Iglesia [1] en cuanto á su influjo interno; y le es comun con otros [2] respecto al régimen exterior.*

Responderémos, que la cabeza influye sobre los demas miembros de dos modos: 1.º por cierta influencia intrínseca, esto es, segun que la virtud motora y sensitiva se deriva de la cabeza á los demas miembros; 2.º segun cierto gobierno exterior, es decir, segun que por la vista y demas sentidos, que radican en la cabeza, es dirigido el hombre en los actos exteriores. *El influjo interior de la gracia no proviene de otro, sino de solo Cristo, cuya humanidad, por hallarse unida á la divinidad, tiene la virtud de justificar; al paso que la influencia en los miembros de la Iglesia en cuanto á su direccion exterior puede convenir á otros; y en este concepto pueden llamarse algunos otros*

cabezas de la Iglesia, segun aquello (Amós, 6, 1), *los magnates cabezas de los pueblos*, aunque de diverso modo que Cristo: 1.º en cuanto á que este es cabeza de todos los que pertenecen á la Iglesia segun todo lugar, tiempo y estado; miéntras que los otros hombres se dicen cabezas segun ciertos lugares especiales, como los obispos de sus Iglesias, ó tambien segun determinado tiempo, como el Papa es la cabeza de toda la Iglesia, esto es, durante el tiempo de su pontificado, y segun el estado determinado, esto es, segun que son viadores; 2.º puesto que Cristo es cabeza de la Iglesia por virtud y autoridad propias; mas otros se dicen cabezas, en cuanto hacen las veces de Cristo (1), segun aquello (II Cor. 2, 10), *pues yo tambien, si algo he condonado, lo he condonado por vosotros en persona de Cristo*; y (II Cor. 5, 20), *somos embajadores en nombre de Cristo, como que Dios os amonesta por nosotros*.

Alargamento 1.º dirémos, que aquellas palabras se entienden, segun que la razon de cabeza se considera por la direccion exterior, al modo que se dice el rey la cabeza de su reino.

Al 2.º que el hombre no da la gracia influyendo interiormente, sino persuadiendo exteriormente á las cosas que pertenecen á la gracia.

Al 3.º que, como dice San Agustin (sup. Joan. tract. 46), « si los prepósitos de la Iglesia son pastores, ¿cómo es » que no hay más que un solo pastor, » sino porque todos ellos son miembros » de un solo pastor? » Asimismo otros pueden ser llamados fundamentos y cabezas, en cuanto son miembros de una sola cabeza y fundamento; y sin embargo, como dice San Agustin (ibid. tract. 47), « concedió á sus miembros ser pastor, mas ninguno de nosotros se dice » puerta: esto se lo reservó para sí propio ». Y esto porque la puerta implica la autoridad principal, en cuanto la puerta es por la que todos entran en la casa, y el mismo solo Cristo *es por quien tenemos acceso á esta gracia, en la cual estamos* (Rom. 5, 2); miéntras que por los

(1) No supero como cabezas de toda la Iglesia universal, prerrogativa reservada únicamente á San Pedro y sus sucesores: así que es cismático equiparar á San Pablo con San Pe-

dro ó á cualquier obispo con el Papa, considerándolos como una sola y misma cabeza de la Iglesia.

demás nombres predichos puede denotarse, no solo la autoridad principal, sino también la secundaria.

ARTÍCULO VII. — El diablo es cabeza de todos los malos ? (1).

1.º Parece que el diablo no es cabeza de todos los malos : porque pertenece á la razon de cabeza el que imprima la sensacion y el movimiento á los miembros, como dice cierta Glosa (Petri Lomb. super illud, Ephes. I, *ipsum dedit caput* etc.) Pero el diablo no tiene la virtud de comunicar la malicia del pecado, lo cual proviene de la voluntad del pecador. Luego el diablo no puede ser llamado cabeza de los malos.

2.º El hombre se hace malo por cualquier pecado. Pero no todos los pecados provienen del diablo, lo cual es evidente respecto de los demonios, que pecaron no por persuasion de otros ; y asimismo no todo pecado del hombre procede del diablo, pues se dice (lib. De eccl. dogm. c. 82) : « no todos nuestros malos pensamientos son siempre escitados por instigacion del diablo, sino que algunas veces se originan del movimiento de nuestro arbitrio ». Luego el diablo no es la cabeza de todos los malos.

3.º Una sola cabeza manda á un solo cuerpo ; mas toda la multitud de los malos no parece tener algo en que esté unida, puesto que sucede que lo malo es contrario á lo malo, y también procede de diversos defectos, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lec. 22). Luego no puede decirse que el diablo es cabeza de todos los malos.

Por el contrario, sobre aquello (Job, 18), *memoria illius pereat de terra*, dice la Glosa (ord. Greg. Moral. l. 14, c. 11) : « de todo malo se dice que vuelve hácia su cabeza, es decir, hácia el diablo ».

Conclusion. *El diablo es cabeza de todos los malos en cuanto á su exterior gobernacion.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 6) la cabeza influye sobre los miembros, no solo interiormente, sino que

también los gobierna exteriormente, dirigiendo los actos de estos á algun fin. Luego así puede decirse alguno cabeza de alguna multitud, ya segun ambos conceptos, esto es, segun la influencia interior y exterior gobernacion; y de este modo Cristo es la cabeza de la Iglesia, segun lo dicho (a. 6), ó ya únicamente segun el gobierno exterior; y así todo príncipe ó prelado es cabeza de la multitud sometida á él. *De este modo dicese el diablo cabeza de todos los malos*; pues, como se dice (Job, 41, 25), *él es el rey de todos los hijos de la soberbia*. Pertenece empero al que gobierna conducir á su fin á los gobernados, y el fin del diablo es separar de Dios á la criatura racional; por lo cual desde el principio intentó separar al hombre de la obediencia del divino precepto : y la misma aversion de Dios tiene razon de fin, en cuanto se apetece bajo pretesto de libertad, segun aquello (Jerem. 2, 20), *desde el siglo quebrantaste el (2) yugo, rompiste las ataduras, y dijiste, no serviré*. En cuanto pues algunos son conducidos á este fin pecando, caen bajo el gobierno y direccion del diablo ; y por esto se dice su cabeza.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque el diablo no influya interiormente (3) sobre el alma racional, sin embargo induce al mal por la sugestion.

Al 2.º que el jefe no sugiere siempre á cada uno de sus súbditos, para que obedezcan á su voluntad; sino que propone á todos el signo de ella, que los unos siguen inducidos, y otros de su propia voluntad: como se ve en el jefe de un ejército, cuya bandera siguen los soldados, áun sin que nadie les persuada. Así pues el primer pecado del diablo, que peca desde el principio, como se dice (1 Joan. 3), fue propuesto á todos para seguirle; y algunos le imitan por sugestion del mismo, y otros le siguen espontáneamente sin escitacion alguna. En este concepto el diablo es cabeza de todos los malos, en cuanto le imitan, segun aquello (Sap. 2, 24), *por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y le imitan los que son de su partido.*

(1) Contra Juan Hus y los llamados *predestinados*, que decían que « el predestinado por Dios á la vida eterna jamás puede ser miembro del diablo, aunque practique obras malas ». Entiéndese cabeza de los malos en cuanto á su exterior di-

reccion.

(2) La Vulgata añade *meum*, mi yugo.

(3) V. 1.º-2.º C. 80, a. 1 y sig.

Al 3.º que todos los pecados convienen en la aversion de Dios, aunque difieran entre sí segun su conversion á diversos bienes conmutables.

ARTÍCULO VIII. — *«Puede decirse tambien el antecristo cabeza de todos los malos?»* (1)

1.º Parece que el antecristo no es cabeza de los malos: porque no tiene diversas cabezas un solo cuerpo; y el diablo es cabeza de la multitud de los malos. Luego no lo es el antecristo.

2.º El antecristo es miembro del diablo. Es así que la cabeza se distingue de los miembros. Luego el antecristo no es cabeza de los malos.

3.º La cabeza tiene influencia sobre los miembros. Pero el antecristo no tiene influencia alguna sobre los malos, que le precedieron. Luego no es la cabeza de los malos.

Por el contrario, sobre estas palabras (Job, 21, 29), *preguntad á cualquiera de los que andan por los caminos*, dice la Glosa (ord. Greg. Moral. l. 15, c. 36): «cuando hablaba del cuerpo de todos los malos, vuelve súbitamente sus palabras hácia la cabeza de los inicuos» (el antecristo)».

Conclusion. *El antecristo es cabeza de todos los malos por la perfeccion de su malicia, no en orden de tiempo ni por su eficaz influjo.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) en la cabeza natural hállanse tres cosas: el orden, la perfeccion y la virtud de influencia. *En cuanto al orden del tiempo no se dice que el antecristo es la cabeza de los malos*, cual si hubiera precedido su pecado, como precedió el del diablo. *Tampoco se dice ser cabeza de los malos por la virtud de influir*; porque, aunque en su tiempo haya de convertir á algunos al mal induciéndolos esterioresmente, sin embargo de que existieron ántes que él, no fueron inducidos por

él á la malicia ni tampoco la imitaron; por lo que en este concepto no podría decirse cabeza de todos los malos, sino de algunos: resta pues decir que *es cabeza de todos los malos por la perfeccion de la malicia*, por lo cual sobre aquello (II Thesal. 2), *ostendens se tamquam sit Deus*, dice la Glosa (ord. Haym.): «como habitó en Cristo toda la plenitud de la divinidad, así en el antecristo toda la plenitud de la malicia», no de modo que su humanidad sea tomada por el diablo en unidad de persona, como la humanidad de Cristo por el Hijo de Dios; sino porque el diablo por medio de sus sugerencias le inspirara su malicia en grado más eminente que á todos los demas: y segun esto todos los otros malos, que le han precedido, son como cierta figura del antecristo, segun aquello (II Thess. 2, 7), *ya está obrado el misterio de la iniquidad.*

Al argumento 1.º dirémos, que el diablo y el antecristo no son dos cabezas, sino una sola; porque se llama cabeza al antecristo, en cuanto se halla impresa en él plenísimamente la malicia del diablo. Por lo que sobre aquello (II Thes. 2), *ostendens se tamquam sit Deus*, dice la Glosa (ord. Haym.): «en él existirá la cabeza de todos los malos, esto es, el diablo, que es el rey de todos los hijos de la soberbia». Mas no se dice existir en él por la union personal, ni porque habita en él intrínsecamente; pues sola la Trinidad penetra en el alma, como se dice (lib. De eccles. domag. c, 83), sino por efecto de su malicia.

Al 2.º que, así como la cabeza de Cristo es Dios, y sin embargo él mismo es cabeza de la Iglesia, segun lo dicho (a. 1, al 2.º); así el antecristo es miembro del diablo, y sin embargo es cabeza de los malos.

Al 3.º que no se dice el antecristo cabeza de todos los malos por la semejanza de su influencia, sino por la semejanza de perfeccion: pues el diablo llevará en él su malicia como á la cabeza, al modo que se dice que uno lleva su designio á la cabeza, cuando lo ha realizado.

(1) Lutero y Calvino aseguraban que «el Papa ó el romano Pontífice es el antecristo», lo propio que en sus tiempos Wicief y Hus.

CUESTION IX.

Ciencia de Cristo en general.

Acerca de la ciencia de Cristo en general debemos considerar dos cosas: 1.º qué ciencia tuvo Cristo; 2.ª cada una de las ciencias del mismo.

Sobre lo 1.º examinaremos cuatro puntos: 1.º Tuvo Cristo alguna ciencia ademas de la divina? — 2.º Tuvo la ciencia que tienen los bienaventurados ó comprensores? — 3.º Tuvo la ciencia innata ó infusa? — 4.ª Tuvo alguna ciencia adquirida?

ARTÍCULO I. — Tuvo Cristo otra ciencia ademas de la divina? (1)

1.º Parece que en Cristo no hubo otra ciencia ademas de la divina: porque la ciencia es necesaria, para conocer por ella algunas cosas; pero Cristo conocía todas las cosas por la ciencia divina. Luego hubiera sido supérfluo que hubiera en él otra ciencia.

2.º La luz menor es oscurecida por la mayor, y toda ciencia creada se compara á la ciencia increada de Dios como la luz menor á la mayor. Luego en Cristo no resplandeció otra ciencia que la divina.

3.º La union de la humana naturaleza á la divina fue hecha en la persona, como consta de lo dicho (C. 2, a. 2). Pero algunos suponen cierta ciencia de union en Cristo, esto es, por la que Cristo supo más plenamente que algun otro las cosas, que pertenecen al misterio de la Encarnacion. Luego, como la union personal contenga dos naturalezas; parece que en Cristo no hay dos ciencias, sino una sola ciencia perteneciente á una y otra naturaleza.

Por el contrario, dice San Ambrosio (lib. De incarnat. c. 7): « Dios tomó la » perfeccion de la naturaleza humana en » la carne; tomó el sentido del hombre, » mas no el de la carne lleno de hinchazon ». Pero al sentido del hombre per-

tenece la ciencia creada. Luego en Cristo existió la ciencia creada.

Conclusion. Necesariamente hubo en Cristo alguna ciencia creada ademas de la divina, por razon de su naturaleza humana.

Responderémos que, segun resulta de lo dicho (C. 5), el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana íntegra, esto es, no solo el cuerpò, sino tambien el alma, no solo la sensitiva sino tambien la racional; y por esto fue conveniente que tuviera la ciencia creada por tres razones: 1.ª por causa de la perfeccion del alma; pues esta considerada en sí está en potencia para conocer las cosas inteligibles, porque es como una tabla, en la que nada hay escrito; y sin embargo es posible que se escriba en ella á causa del entendimiento posible, por el que pueden hacerse todas las cosas, segun se dice (De an. l. 3, t. 18). Mas lo que está en potencia es imperfecto, si no se reduce al acto; y no fue conveniente que el Hijo de Dios tomara la humana naturaleza imperfecta, sino perfecta, como que por medio de ella todo el género humano había de alcanzar lo perfecto: y por eso fue preciso que el alma de Cristo fuese perfecta por alguna ciencia, que fuera su perfeccion propia; por lo cual fue necesario que en Cristo hubiese alguna ciencia ademas de la divina; de otro modo el

(1) Es dogma de fe espresamente definido por los primeros Concilios ecuménicos que en Cristo hay dos operaciones inte-

lectivas, divina y humana, ó bien dos entendimientos y dos voluntades, contra la herejía de Macario que las negaba.

alma de Cristo sería más imperfecta que las almas de los otros hombres. 2.º Porque, existiendo cada cosa por su operacion, como se dice (De cœlo, l. 2, t. 17), en vano tendría Cristo alma intelectual, si no entendiese segun ella, lo cual pertenece á la ciencia creada. 3.º Porque alguna ciencia creada pertenece á la naturaleza del alma humana, esto es, aquella por la cual conocemos naturalmente los primeros principios : pues aquí tomamos la ciencia en un sentido lato por cualquier conocimiento del entendimiento humano; y nada de las cosas naturales faltó á Cristo, puesto que tomó toda la naturaleza humana, segun se ha dicho (C. 5); y por esto en el 6.º Sinodo (Constantinop. 3, gcu. 6.º, act. 4, epist. Agath. Pp. ad. Imp.) fue condenada la proposicion de los que negaban haber en Cristo dos ciencias ó dos sabidurías.

Al argumento 1.º dirémos, que por medio de la ciencia divina Cristo conoció todas las cosas por una operacion increada, que es la esencia misma de Dios; pues el entender de Dios es su sustancia, como prueba el Filósofo (Met. l. 12, t. 39). Luego este acto no pudo pertenecer al alma humana de Cristo, por ser de otra naturaleza. Si pues no hubiera habido en el alma de Cristo alguna otra ciencia ademas de la divina, nada hubiera conocido; y en tal concepto en vano habría sido tomada, puesto que toda cosa existe por causa de su operacion.

Al 2.º que, si se consideran dos luces de un mismo orden, la menor es oscurecida por la mayor; como la luz del sol ofusca la luz de una bugía, considerando una y otra como iluminantes. Pero, si se consideran dos luces de modo que la mayor ilumine y la menor sea iluminada, esta no es ofuscada por la mayor; sino que más bien se aumenta, como la luz del aire por la luz del sol. Y de este modo la luz de la ciencia no es oscurecida, sino que resplandece más en el alma de Cristo por la luz de la ciencia divina, que es la luz verdadera, que alumbrá á todo hombre que viene á este mundo, como se dice (Joan. 1, 9).

Al 3.º que de parte de las cosas unidas se reconoce la ciencia en Cristo, ya en cuanto á la naturaleza divina ya en cuanto á la humana, de tal modo que por

causa de la union, segun la cual es la misma la hipóstasi de Dios y del hombre, lo que es de Dios se atribuye al hombre y lo que es del hombre se atribuye á Dios, como ya se ha dicho (C. 3, a. 1, arg. y soluc.; y a. 6, arg. 3.º). Pero por parte de la union misma no puede suponerse en Cristo alguna ciencia; porque aquella union es el ser personal, y la ciencia no conviene á la persona sino por razon de alguna naturaleza.

ARTÍCULO II. — ¿ Tuvo Cristo (1) la ciencia que tienen los bienaventurados ó comprensores ?

1.º Parece que en Cristo no hubo la ciencia de los bienaventurados ó comprensores : porque la ciencia de los bienaventurados es por participacion de la luz divina, segun aquello (Ps. 35, 10), *en tu lumbré verémos la lumbré* (2). Pero Cristo no tuvo la luz divina como participada, sino que tuvo en sí la misma divinidad sustancial inmanente, segun aquello (Coloss. 2, 9), *en Cristo habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente*. Luego en Cristo no existió la ciencia de los bienaventurados.

2.º La ciencia de los bienaventurados los hace beatos, segun aquello (Joan. 17, 3), *esta es la vida eterna, que te conozcan á tí solo Dios verdadero, y á Jesucristo á quien enviaste*. Pero aquel hombre fue bienaventurado, por el hecho mismo de haberse unido á Dios en la persona, segun aquello (Ps. 64, 5), *bienaventurado aquel que escogiste y tomaste*. Luego no se debe suponer en él la ciencia de los bienaventurados.

3.º Competen al hombre dos clases de ciencia, una segun su naturaleza y otra superior á ella; mas la ciencia de los bienaventurados, que consiste en la vision divina, no es segun la naturaleza del hombre sino superior á ella : mientras que en Cristo existió otra ciencia sobrenatural mucho más elevada, esto es, la ciencia divina. Luego no con vino que hubiera en Cristo la ciencia de los bienaventurados.

Por el contrario: la ciencia de los

(1) Durante su vida mortal, pues en su estado actual no cabe duda sobre ello y áun es de fe.

(2) V. en la 1.ª P. la C. 12, a. 5.

bienaventurados consiste en el conocimiento de Dios; y él conoció á Dios plenamente, áun como hombre, segun aquello (Joan. 8, 55), *le conozco y guardo su palabra*. Luego Cristo tuvo la ciencia de los bienaventurados.

Conclusion. *El conocimiento beatífico de la vision de Dios no puede ménos de convenir escelen-tisimamente á Cristo hombre.*

Responderémos, que lo que está en potencia se reduce al acto por medio de lo que está en acto; pues es preciso que lo que calienta á otros cuerpos sea caliente. El hombre pues está en potencia para la ciencia de los bienaventurados, que consiste en la vision de Dios, y á ella se ordena como al fin; porque la criatura racional es capaz de aquel bienaventurado conocimiento, en cuanto es á imágen de Dios: y á este fin de la beatitud son reducidos los hombres por la humanidad de Cristo, segun aquello (Hebr. 2, 10), *convenía que aquel, para quien son todas las cosas y por quien son todas las cosas, que había llevado muchos hijos á la gloria, fuese consumado* (1) *por la Pasion autor de la salud de ellos*. Así que fue menester que el conocimiento bienaventurado, que consiste en la vision de Dios, conviniera escelen-tisimamente á Cristo hombre, puesto que la causa debe ser siempre superior á lo causado.

Al argumento 1.º dirémos, que la divinidad se unió á la humanidad de Cristo segun la persona, no segun la esencia ó naturaleza; pero con la unidad de persona permanece la distincion de naturalezas: y por esto el alma de Cristo, que es parte de la humana naturaleza, recibió por alguna luz participada de la naturaleza divina la ciencia bienaventurada, con la que se ve á Dios por csencia.

Al 2.º que por la misma union aquel hombre es bienaventurado con la bienaventuranza increada, como por la union es Dios: pero ademas de la beatitud increada conviuo que hubiese en la naturaleza humana de Cristo cierta beatitud creada, por la que su alma se constituyese

en el último fin de la naturaleza humana.

Al 3.º que la vision ó la ciencia bienaventurada es en cierto modo superior á la naturaleza del alma racional, esto es, en cuanto no puede llegar á ella por su propia virtud: pero en otro concepto es conforme á la naturaleza del mismo, es decir, en cuanto segun su naturaleza es capaz de ella, como hecha á imágen de Dios, segun se ha dicho. Mas la ciencia increada es de todos modos superior á la naturaleza del alma humana.

ARTÍCULO III. — Tuvo Cristo ciencia innata ó infusa? (2)

1.º Parece que en Cristo no hay otra ciencia innata ó infusa fuera de la ciencia bienaventurada: porque toda otra ciencia se compara á la ciencia bienaventurada, como lo imperfecto á lo perfecto; mas por el conocimiento presente perfecto se escluye el conocimiento imperfecto, como la manifiesta vision de la faz escluye la enigmática vision de la fe, segun consta (1 Cor. 12). Luego, como en Cristo existió la ciencia bienaventurada, segun lo dicho (a. 3), parece que no pudo haber en él otra ciencia infusa.

2.º El modo más imperfecto de conocimiento dispone al más perfecto, como la opinion que se forma por el silogismo dialéctico (3) dispone á la ciencia, que se funda en el silogismo demostrativo; y obtenida la perfeccion no es necesaria ya la disposicion, como llegado al término no es necesario el movimiento. Por consiguiente, puesto que todo otro conocimiento creado es al conocimiento de los bienaventurados lo que lo imperfecto á lo perfecto y lo que la disposicion al término; parece que, habiendo tenido Cristo el conocimiento bienaventurado, no le fue necesario tener otro conocimiento.

3.º Como la materia corporal está en potencia para la forma sensible, así el entendimiento posible está en potencia para la forma inteligible; mas la materia corporal no puede recibir á la vez dos formas sensibles, una más perfecta y otra

(1) *Consummari* segun las antiguas Biblias: la Vulgata (consumase) *consummare*.

(2) Ciencia innata es propiamente la esencialmente aneja á la naturaleza misma, é infusa la comunicada accidental-

mente por Dios al sujeto; mas aqui se consideran como una misma, en razon á ser debida la infusa á la naturaleza humana de Cristo por su union al Verbo.

(3) Quesoloconcluye con probabilidad y duda (Top. l. 1, c. 2).

ménos perfecta: luego ni el alma puede recibir á la vez dos ciencias, una más perfecta y otra ménos perfecta; y por lo tanto lo mismo que ántes.

Por el contrario, dicese (Coloss. 2, 3) que en Cristo *están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia.*

Conclusion. *Ademas de la ciencia increada tiene el alma de Cristo otra ciencia creada, ya como infusa, por la que conoce las cosas en su propia naturaleza por medio de especies inteligibles proporcionadas á la mente humana, ya beatifica con el conocimiento del Verbo y de todo en él.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) era conveniente que la naturaleza humana tomada por el Verbo de Dios no fuese imperfecta; pero todo lo que está en potencia es imperfecto, si no se reduce al acto; y el entendimiento humano posible está en potencia para todo lo inteligible, y se reduce al acto por las especies inteligibles, que son ciertas formas completivas del mismo, como se infiere de lo espuesto (De an. l. 3, t. 32 y 38). Y por esto es preciso reconocer en Cristo una ciencia innata, en cuanto por el Verbo de Dios han sido impresas en el alma de Cristo, que le está unida personalmente, las especies inteligibles respecto de todas las cosas, para las que el entendimiento posible está en potencia; como tambien por el Verbo de Dios fueron impresas en la mente angélica las especies inteligibles desde el principio de la creacion de las cosas, segun consta por San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 2, c. 8). Por lo tanto, así como en los ángeles segun el mismo Doctor (sup. Gen. ad litt. l. 4, c. 22, 24 y 30) se reconocen dos conocimientos (1), uno matutino, por el cual conocen las cosas en el Verbo, y otro vespertino, por el cual las conocen en su propia naturaleza por las especies que les son infundidas; así *ademas de la ciencia divina é increada hay en Cristo segun su alma la ciencia bienaventurada, por la que conoce al Verbo y las cosas en el Verbo, y la ciencia infusa ó innata, por la que las (2) conoce en la propia natu-*

(1) V. en la 1.^a P. la C. 58, a. 6 y 7.

(2) Así naturales como sobrenaturales.

(3) Ó espermental, hábito que puede adquirirse por la experiencia ú observacion mediante la accion natural del entendimiento.

raleza por especies inteligibles proporcionadas á la mente humana.

Al argumento 1.^o dirémos, que la vision imperfecta de la fe incluye en su razon lo opuesto de la vision manifiesta, porque es de razon de la fe tener por objeto las cosas no vistas, como se ha dicho en la 2.^a P. (2.^a-2.^o C. 1, a. 4). Pero el conocimiento, que tiene lugar por las especies innatas, no incluye algo opuesto al conocimiento bienaventurado: por lo cual no hay paridad entre uno y otro.

Al 2.^o que la disposicion se relaciona con la perfeccion de dos modos: 1.^o como vía conducente á la perfeccion: 2.^o como el efecto procedente de ella; pues por el calor se dispone la materia á recibir la forma de fuego, la cual cuando llega, no por eso cesa el calor, sino que permanece como cierto efecto de tal forma. Asimismo la opinion causada por el silogismo dialectico es camino para la ciencia, que se adquiere por la demostracion, la que adquirida, puede no obstante permanecer el conocimiento que proviene del silogismo dialéctico, como consecuencia de la ciencia demostrativa, que es por la causa; porque el que conoce la causa puede por lo mismo conocer con mayor razon los signos probables, de los cuales procede el silogismo dialéctico: y del mismo modo en Cristo permanece á la vez con la ciencia de la beatitud la ciencia innata, no como camino para la beatitud, sino como confirmada por esta.

Al 3.^o que el conocimiento bienaventurado no tiene lugar por la especie, que es una semejanza de la esencia divina ó de las cosas que se conocen en la divina esencia, como consta de lo ya dicho en la 1.^a Parte (C. 12, a. 2); sino que tal conocimiento proviene inmediatamente de la misma divina esencia, por cuanto esta se une á la mente bienaventurada, como lo inteligible al inteligente; cuya esencia divina es forma que excede la proporcion de cualquiera criatura. Por lo cual nada impide que con esta forma superescedente existan simultáneamente en el alma racional las especies inteligibles proporcionadas á su naturaleza.

ARTÍCULO IV. — Tuvo Cristo alguna ciencia adquirida? (3)

1.^o Parece que en Cristo no hubo al-

guna ciencia experimental adquirida: porque todo lo que fue conveniente á Cristo lo tuvo del modo más escelente; pero Cristo no tuvo escelentísimamente la ciencia adquirida, pues no se dedicó al estudio de las letras, por el que se adquiere perfectísimamente la ciencia, segun se dice (Joan. 7, 15), *maravillábanse los judíos y decían: ¿cómo sabe este letras, no habiéndolas aprendido?* Luego parece que en Cristo no hubo alguna ciencia adquirida.

2.º A lo que está lleno no puede añadirse algo; y la potencia del alma de Cristo fue llena por las especies inteligibles infundidas por la divinidad, segun lo dicho (a. 3): luego no pudieron sobrevenir á su alma algunas especies adquiridas.

3.º En el que ya tiene el hábito de la ciencia no se adquiere un nuevo hábito por las cosas que recibe del sentido, porque entónces dos formas de la misma especie existirían á la vez en un mismo (*sujeto*); pero el hábito que primeramente existía se confirma y aumenta. Luego, como Cristo tuvo el hábito de la ciencia infusa, no parece que por las cosas que percibió por el sentido adquiriese alguna otra ciencia.

Por el contrario, dicese (Hebr. 5, 8), *siendo Hijo de Dios, aprendió la obediencia por las cosas que padeció*; y la Glosa (interl. Haym.) dice, «esto es, experimentó». Luego hubo en Cristo alguna ciencia experimental, que es la ciencia adquirida.

Conclusion. *Hubo en Cristo tambien ciencia experimental adquirida por la luz natural de su entendimiento agente en virtud de la abstraccion de las imágenes sensibles.*

Responderémos que, como consta de lo espuesto (a. 1), ninguna de las cosas que Dios puso en nuestra naturaleza faltó á la humana naturaleza tomada por el Verbo de Dios; y es evidente que en la naturaleza humana puso Dios, no solamente el entendimiento posible, sino tambien el agente: por cuya razon es necesario decir que en el alma de Cristo existió, no solo el entendimiento posible, sino tambien el agente. Si pues en lo demas

Dios y la naturaleza nada hacen en vano, como hace ver el Filósofo (De celo, l. 1, t. 3; y l. 2, t. 59), mucho ménos en el alma de Cristo hubo cosa alguna en vano; y vano es lo que no tiene operacion propia, puesto que toda cosa existe á causa de su operacion, segun se dice (De celo, l. 2, t. 17): y la operacion propia del entendimiento agente es hacer inteligibles en acto las especies, abstrayéndolas de las imágenes; por lo que se dice (De an. l. 3, t. 18) que «el entendimiento agente es» por el que puede hacerse todo». Así pues es necesario decir que en Cristo existieron algunas especies inteligibles recibidas en su entendimiento por la accion del entendimiento agente: lo que equivale á decir que tuvo la ciencia adquirida, que algunos llaman experimental. Por lo tanto, aunque yo haya escrito de otra manera en otra parte (Sent. 3, C. 3, a. 3, c. 5) *debe decirse haber existido en Cristo la ciencia adquirida, que propiamente es la ciencia segun el modo humano*, no solo por parte del sujeto que la recibe, sino tambien por parte de la causa agente; porque *tal ciencia se atribuye á Cristo segun la ley del entendimiento agente, que es connatural al alma humana*. Mas la ciencia infusa se atribuye al alma humana segun la luz infundida de lo alto, cuyo modo de conocer es proporcionado á la naturaleza angélica. La ciencia empero de los bienaventurados, por la que se ve la esencia misma de Dios, es propia y connatural á solo Dios, segun se ha dicho en la 1.ª Parte (C. 12, a. 4).

Al argumento 1.º dirémos que, siendo doble el modo de adquirir la ciencia, esto es, investigando y aprendiendo, el primer modo es más principal, y secundario el que tiene lugar por medio de la enseñanza. Por lo cual se dice (Ethic. l. 1, c. 4): «es mejor aquel que todo lo enseña por sí mismo, y es bueno por su parte el que obedece al que le dice bien»; y por esto competía más á Cristo tener la ciencia adquirida por la investigacion que por la enseñanza; sobre todo siendo él mismo dado á todos por Dios como Doctor, segun aquello (Joel, 2), *alegráos en el Señor Dios vuestro, porque os dió un Doctor de justicia* (1).

(1) Los 70 *ecce in justitia*, ó (como leen Teodoro y San Cirilo) *in justitiam*, y segun San Jerónimo *ecce et almenta*

justitiam: lo que San Cirilo con el mismo Doctor de Belen atribuye á Cristo y su doctrina.

Al 2.º que la mente humana tiene dos relaciones: una respecto á las cosas superiores, y en este concepto el alma de Cristo fue llena de la sabiduría infusa; y otra respecto de lo inferior, es decir, de las imágenes, que son aptas para mover la mente humana por virtud del entendimiento agente. Fue conveniente tambien respecto de este segundo modo que el alma de Cristo fuese llena de ciencia; no sin que la primera plenitud de la mente humana bastara por sí misma, sino que convenía se perfeccionase tambien

segun la comparacion á las imágenes.

Al 3.º que el hábito adquirido y el infuso tienen diversa razon: porque el hábito de la ciencia se adquiere por la comparacion de la mente humana á las imágenes, y por consiguiente no puede adquirirse de nuevo otro hábito; mientras que el hábito de la ciencia infusa es de otra naturaleza, como descendiendo al alma de lo más elevado, no segun la proporcion de las imágenes: y por tanto de estos dos hábitos no puede juzgarse del mismo modo.

CUESTION X.

Ciencia bienaventurada del alma de Cristo.

Son de considerarse en la actualidad cada una de las predichas ciencias; mas, como ya se ha tratado en la 1.ª Parte (C. 14) de la ciencia divina, réstanos ahora hablar de las otras tres: 1.º de la ciencia bienaventurada; 2.º de la ciencia infusa; y 3.º de la ciencia adquirida. Pero, quedando tambien espuestas ya muchas consideraciones acerca de la ciencia beata, que consiste en la vision de Dios (P. 1.ª, C. 12), parece que solo debe tratarse aquí de las que pertenecen propiamente al alma de Cristo.

Acerca de lo cual examinaremos: 1.º El alma de Cristo comprendió al Verbo ó la esencia divina? — 2.º Conoció todas las cosas en el Verbo? — 3.º Conoció lo infinito en el Verbo? — 4.º Ve al Verbo ó la esencia divina más claramente que cualquiera otra criatura?

ARTÍCULO I. — El alma de Cristo comprendió (1) al Verbo ó la esencia divina?

1.º Parece que el alma de Cristo comprendió y comprende al Verbo ó la divina esencia: porque dice San Isidoro (De sum. bono, l. 1, c. 3) que «la Trinidad» solo es conocida de sí y del hombre tomado. Mas el hombre tomado comunica con la Santa Trinidad en aquel conocimiento de sí, que es propio de la Santa Trinidad; y tal es el conocimiento de la comprension. Luego el alma de Cristo comprendió la divina esencia.

2.º Más es unirse á Dios segun el ser personal que segun la vision; y, como

dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 6), «toda la divinidad se unió en una de las» personas á la naturaleza humana de «Cristo». Luego con mayor razon toda la naturaleza divina es vista por el alma de Cristo; y así parece que esta comprendió la divina esencia.

3.º Lo que conviene al Hijo de Dios por la naturaleza conviene al Hijo del hombre por la gracia, como dice San Agustin (De Trin. l. 1, implic. c. 13). Pero comprender la esencia divina compete al Hijo de Dios por naturaleza: luego compete al hijo del hombre por la gracia; y así parece que el alma de Cristo comprendió por la gracia al Verbo.

(1) Adecuada y exactamente, conociéndolo tanto como es cognoscible. El concilio de Basilea condenó (ses. 22) la siguiente proposicion de Agustin de Roma: «el alma de Cristo ve á

«Dios tan clara é intensamente como Dios se ve á sí mismo»; censura aprobada por Nicolao V y Martino V.

Por el contrario, dice San Agustín (Qq. l. 83, q. 14), «lo que se comprende á sí mismo es finito para sí». Pero la esencia divina no es finita en comparacion al alma de Cristo, puesto que la escede infinitamente. Luego el alma de Cristo no comprendió al Verbo.

Conclusion. *El alma de Cristo, creada y finita, no comprende propiamente la divina esencia, increada é infinita.*

Responderémos que, como consta de lo dicho (C. 2, a. 1 y 6), de tal manera fue hecha la union de naturalezas en la persona de Cristo, que no obstante la propiedad de cada naturaleza permaneció inconfusa, esto es, de tal modo que «lo» increado permaneció increado y lo creado permaneció bajo los límites de la «criatura», como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 3 y 4). Mas es imposible que alguna criatura comprenda la divina esencia, segun se ha demostrado (P. 1.^a C. 12, a. 1, 4 y 7); porque lo infinito no es comprendido por lo finito. Así pues debe decirse que *el alma de Cristo de ningún modo comprendió la esencia divina.*

Al argumento 1.^o dirémos, que el hombre tomado se connumera (1) á la divina Trinidad en su conocimiento, no por razon de su comprension, sino por cierto conocimiento más elevado (2) que las otras criaturas.

Al 2.^o que ni aun en la union, que es segun el ser personal, la naturaleza humana comprende al Verbo de Dios ó la naturaleza divina; la que, aunque fue toda unida á la humana naturaleza en la única persona del Hijo, no lo fue sin embargo toda la virtud de la divinidad como circunscrita por la humana naturaleza. Por lo cual dice San Agustín (epist. ad Volusian. 136 ó 3): «quiero que sepas» que la enseñanza cristiana no admite que Dios se haya infundido de tal modo en la carne, que abandonase ó perdiera ó transportase como contraído y reducido á aquel cuerpecillo el cuidado de

» gobernar la universalidad». Asimismo el alma de Cristo ve toda la esencia de Dios, mas no la comprende; porque no la ve totalmente, es decir, no tan perfectamente como es visible, segun lo espuesto (P. 1.^a, C. 12, a. 7).

Al 3.^o que aquellas palabras de San Agustín deben entenderse de la gracia de la union, por la que todo lo que se dice del Hijo de Dios segun la divina naturaleza, se dice tambien del Hijo del hombre por la identidad de supuesto. En este sentido puede decirse verdaderamente que el Hijo del hombre es comprensor de la divina esencia, no segun el alma, sino segun la divina naturaleza; por cuyo modo tambien puede decirse que el Hijo del hombre es creador.

ARTÍCULO II. — El alma de Cristo conoció todas las cosas en el Verbo ? (3)

1.^o Parece que el alma de Cristo no conoció todo en el Verbo: porque se dice (Marc. 13, 32), *mas de aquel dia nadie sabe, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre.* Luego no lo sabe todo en el Verbo.

2.^o Cuanto más perfectamente conoce alguno un principio, tantas más cosas conoce en él. Pero Dios ve con más perfeccion su esencia que el alma de Cristo. Luego conoce muchas más cosas en el Verbo que el alma de Cristo, y por tanto el alma de Cristo no conoce todas las cosas en el Verbo.

3.^o La cantidad de la ciencia se considera segun la cantidad de las cosas que pueden saberse. Si pues el alma de Cristo supiese en el Verbo todas las cosas que sabe el Verbo, seguiríase que la ciencia del alma de Cristo se igualaría á la ciencia divina, esto es, lo creado á lo increado: lo cual es imposible.

Por el contrario, sobre aquello (Apoc. 5, 12), *digno es el Cordero, que fue muerto, de recibir divinidad y sabiduría... dice*

(1) *Connumeratur* comunmente, aunque en la áurea y algunas otras se lee *conformatur*.

(2) Lo cual explica Silvio de la humanidad por razon ó á influjo de la divinidad; pero Nicolai opina haber querido decir San Isidoro, segun la opinion de algunos en su época, que el alma de Cristo entendía por el entendimiento divino, como insinúan á su vez Hugo de San Victor (*Summa Sent. tract. 1, c. 10*) y San Fulgencio (*ad Ferrandium, resp. 3*).

(3) Segun los agnoetas é ignoetas «la humanidad del Verbo» segun la subsistencia á ella unida no conoce el último dia y «la hora de toda la consumacion»; Arnoldo por el contrario afirmaba que «el Hijo de Dios había asumido humanidad» igual y tan potente como la divinidad: errores condenados como heréticos por las mismas autoridades mencionadas en la nota 1 de la página 265.

la Glosa (ord.) (1), « esto es, el cono-
» cimiento de todo ».

Conclusion. *El alma de Cristo [1] conoce en el Verbo todo lo existente en cualquier tiempo, incluso los pensamientos de los hombres; como tambien [2] todo cuanto está en potencia de las criaturas, aunque no haya de reducirse al acto: mas no [3] todo lo que existe solo en la potencia divina.*

Responderemos que, cuando se pregunta si Cristo conoce todas las cosas en el Verbo, la palabra *todas* (*omnia*) puede tomarse de dos modos: 1.º propiamente, de tal suerte que abrace *todas las cosas que existen ó existirán ó existieron*, ya hechas ó dichas ó pensadas por cualquiera en todo tiempo; y así debe decirse que *el alma de Cristo conoce todas las cosas en el Verbo*: pues cada entendimiento creado conoce en el Verbo, no todo en absoluto, sino tanto más cuanto más perfectamente ve al Verbo. Sin embargo no hay entendimiento bienaventurado, que no conozca en el Verbo todo lo que al mismo concierne; y todas las cosas corresponden á Cristo y á su dignidad en cierto modo, en cuanto todas le están sometidas. El mismo es tambien el juez constituido por Dios, puesto que *es hijo del hombre*, como se dice (Joan. 5, 27); y por tanto *el alma de Cristo conoce en el Verbo todas las cosas existentes segun todos los tiempos, y sabe aun los pensamientos de los hombres*; de los cuales es juez; de tal modo que lo que de él se dice (Joan. 2, 25), *porque él sabia por sí mismo lo que habia en el hombre*, pueden entenderse, no solo en cuanto á la ciencia divina, sino tambien en cuanto á la de su alma, que tiene en el Verbo. 2.º La palabra *todas* (*omnia*) puede tomarse en sentido más lato, de modo que se estienda no solamente á todas las cosas, que existen en acto segun cualquier tiempo, sino tambien á todas cuantas existen en potencia, que jamás han de reducirse ó ser reducidas al acto. Entre estas cosas *unas existen en sola la potencia divina, y estas el alma de Cristo no las conoce todas en el Verbo*; pues esto sería comprender todas las cosas que Dios puede hacer, lo cual sería comprender la virtud divina,

y por consiguiente la divina esencia: porque cualquiera virtud es conocida por el conocimiento de todas las cosas, sobre las que tiene poder. *Otras empero existen no solamente en la potencia divina sino tambien en la de la criatura, y estas las sabe el alma de Cristo en el Verbo*, pues en él comprende la ciencia de toda criatura, y por consiguiente la potencia y virtud y todo lo que pueden las criaturas.

Al argumento 1.º dirémos, que Arrio y Eunomio entendieron este pasaje no en cuanto á la ciencia del alma, que no admitían en Cristo, como se ha dicho (C. 9, a. 1), sino en cuanto al divino conocimiento del Hijo, que suponían ser menor que el Padre en cuanto á la ciencia. Mas esta opinion no puede prevalecer; porque por el Verbo de Dios fueron hechas todas las cosas, como se dice (Joan. 1), y entre otras han sido hechos por él todos los tiempos, y nada es ignorado por él de lo que ha sido hecho por él mismo. Por consiguiente se dice que no conoce el día y la hora del juicio, porque no lo hace conocer: pues, interrogado sobre esto por los apóstoles (Act. 1), no quiso revelárselo; como por el contrario se lee (Gen. 22, 12), *ahora he conocido que temes á Dios*, esto es, ahora te hice conocer. Se dice sin embargo que el Padre sabe, porque transmitió este conocimiento al Hijo. Por consiguiente en esto mismo que se dice, *á no ser el Padre*, se da á entender que el Hijo conoce, y no solo respecto á la divina naturaleza, sino tambien en cuanto á la humana; pues, como arguye el Crisóstomo (hom. 78, in Matth), si se ha dado á Cristo hombre el saber de qué modo se debe juzgar lo que es mayor, con más razon le ha sido dado saber lo que es ménos importante, esto es, el tiempo del juicio. Orígenes sin embargo (tract. 30 in Matth.) entiende esto de Cristo en cuanto á su cuerpo, que es la Iglesia, la que ignora este tiempo. Otros dicen que esto debe entenderse del hijo de Dios adoptivo, no del hijo natural.

Al 2.º que Dios en tanto conoce más perfectamente su esencia que el alma de Cristo, en cuanto la comprende. Y por esto conoce todas las cosas, no solamente las que existen en acto segun cualquier tiempo, lo que se dice conocer por la ciencia de la vision, sino tambien todo

(1) Colateral anónima, pero tomada de Haymon.

lo que él mismo puede hacer, lo que se dice conocer por la simple inteligencia, según lo demostrado (P. 1.^a, C. 14, a. 9). Luego el alma de Cristo sabe por la ciencia de la visión todo lo que Dios conoce en sí mismo; mas no todo lo que conoce Dios en sí mismo por la ciencia de simple inteligencia; y así Dios sabe más en sí mismo que el alma de Cristo.

Al 3.^o que la cantidad de la ciencia no se considera solamente según el número de las cosas que se pueden saber, sino también según la claridad del conocimiento: pues, aunque la ciencia del alma de Cristo, que tiene en el Verbo, se equipare á la ciencia de la visión, que Dios tiene en sí mismo respecto al número de las cosas escibles; sin embargo la ciencia de Dios excede infinitamente respecto de la claridad del conocimiento á la ciencia del alma de Cristo, porque la luz increada del divino entendimiento excede infinitamente á la luz creada, que es recibida en el alma de Cristo: aunque, absolutamente hablando, la ciencia divina exceda á la ciencia del alma de Cristo, no solo cuanto al modo de conocer, sino también respecto al número de las escibles, según lo dicho.

ARTÍCULO III. — El alma de Cristo conoció en el Verbo las cosas infinitas? (1)

1.^o Parece que el alma de Cristo no puede conocer las cosas infinitas en el Verbo: porque repugna á la definición del infinito el que se conozca lo infinito, según se dice (Phys. I. 3, t. 63) que « el » infinito es tal, que, cualquiera que sea la » estension que de él se perciba, todavía » queda siempre algo más que recibir ». Ahora bien: es imposible que la definición sea separada de lo definido; puesto que esto sería existir simultáneamente cosas contradictorias. Luego es imposible que el alma de Cristo sepa los infinitos.

2.^o La ciencia de los infinitos es infinita; y la ciencia del alma de Cristo no puede ser infinita, pues su capacidad es finita, puesto que es creada. Luego el

alma de Cristo no puede conocer los infinitos.

3.^o Nada puede haber mayor que lo infinito. Pero muchas más cosas se contienen en la ciencia divina, absolutamente hablando, que en la ciencia del alma de Cristo, según lo dicho (a. 2). Luego el alma de Cristo no conoce las cosas infinitas.

Por el contrario: el alma de Cristo conoce toda su potencia y todas las cosas sobre que tiene poder. Puede purificar una infinidad de pecados, según estas palabras (1 Joan. 2, 2), *él es propiciación por nuestros pecados, y no tan solo por los nuestros, mas también por los de todo el mundo*. Luego el alma de Cristo conoce los infinitos.

Conclusion. *El alma de Cristo [1] no conoce los infinitos en acto, pero sí [2] en el Verbo los infinitos en potencia.*

Responderémos, que la ciencia no tiene por objeto sino el ente, puesto que el ente y lo verdadero se convierten (2). Pero se dice algo ente de dos modos: 1.^o absolutamente, esto es, lo que es *ente en acto*; 2.^o *secundum quid*, es decir, el *ente en potencia*; y, puesto que, como se dice (Met. I. 9, t. 20), una cosa es conocida, según que está en acto, y no según que se halla en potencia, la ciencia tiene por objeto primera y principalmente el ente en acto, y secundariamente el ente en potencia, el cual no es cognoscible por sí mismo, sino según que se conoce aquello en cuya potencia existe. Luego *respecto al primer modo de la ciencia el alma de Cristo no sabe los infinitos*, porque no son infinitos en acto (3), aunque se consideren todas las cosas, cualesquiera que existen en acto según cualquier tiempo; puesto que el estado de la generación y corrupción no dura hasta lo infinito. Por consiguiente es cierto el número, no solamente de las cosas que existen sin generación y corrupción, sino también las que pueden ser engendradas y corromperse. *En cuanto al segundo modo de la ciencia el alma de Cristo sabe en el Verbo las cosas infinitas*; pues sabe, como se ha dicho (a. 2), todas las que están en

(1) Infinitas en el sentido explicado en la nota 2 de la pág. 51, t. 1.^o Los agnoetas pretendían que « la humanidad » de Cristo ignoraba muchas cosas, según refiere Nicéforo (I. 18, c. 50).

(2) V. en el t. 1.^o la nota 2 de su pág. 47.

(3) Ni simultánea ni aun sucesivamente, según se colige del contexto.

potencia de la criatura. Por lo cual, como en potencia de la criatura hay cosas infinitas, sabe de esta manera las cosas infinitas como por cierta ciencia de simple inteligencia, mas no por la ciencia de la vision.

Al argumento 1.º dirémos, que lo infinito segun lo dicho en la 1.ª Parte (C. 7, a. 1) se dice de dos modos: 1.º segun la razon de la forma, y así se dice infinito negativamente, es decir, lo que es la forma ó el acto no limitado por la materia ó sujeto, en que se reciba, y este infinito en sí mismo es principalmente cognoscible por causa de la perfeccion del acto, aunque no sea comprensible por la potencia finita de la criatura; pues así se dice Dios infinito, y el alma de Cristo conoce tal infinito, aunque no lo comprende; 2.º dicese infinito segun la razon de la materia, lo cual se dice privativamente, es decir, porque no tiene la forma que debería tener naturalmente; y por este modo se dice infinito en cantidad. Tal infinito empero es desconocido en sí mismo, esto es, porque es como la materia con la privacion de la forma, segun se dice (Phys. l. 3, t. 65). Mas todo conocimiento tiene lugar por la forma ó el acto: así pues, si se debe conocer este infinito segun el modo de lo mismo conocido, es imposible que se conozca; porque su modo es que se perciba una parte de él despues de otra segun se dice (Phys. l. 3, 62 y 63). Y de este modo es verdadero que para los que reciben su cantidad, esto es, una parte despues de otra, hay siempre algo que recibir más. Pero, así como las cosas materiales pueden ser percibidas por el entendimiento inmaterialmente y muchas unidamente (1), así las infinitas pueden ser percibidas por el entendimiento, no á modo de lo infinito, sino como finitamente; de modo que las cosas, que son en sí mismas infinitas, sean finitas en el entendimiento del que conoce: y de este modo el alma de Cristo sabe las cosas infinitas, es decir, en cuanto las sabe, no discurrendo por cada una de ellas, sino en cierto uno, v. g. en alguna criatura, en cuya potencia existen las cosas infinitas, y principalmente en el Verbo mismo.

(1) Como un todo colectivo y único.

(2) En los tres sentidos ó direcciones llamadas dimensiones de la cantidad, á saber, longitud, latitud y profundidad.

Al 2.º que nada impide que sea infinito de un modo algo que es finito de otro modo, como si imaginamos en las cantidades una superficie que sea infinita en longitud y finita segun su latitud. Así pues, si los hombres fuesen infinitos en número, tendrían infinidad en algo, esto es, segun la multitud; pero segun la naturaleza de su esencia serían finitas, porque su esencia estaría limitada por la naturaleza de una especie. Pero lo que es infinito en absoluto segun la razon de su esencia, es Dios, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 7, a. 2); y el objeto propio del entendimiento es la esencia (*quod quid est*), como se dice (De an. l. 3, t. 26), á lo que pertenece la razon de la especie. Así pues el alma de Cristo, por tener capacidad finita, alcanza lo que es infinito en absoluto segun la esencia, es decir, á Dios; pero no lo comprende, segun lo dicho (a. 1). Mas lo infinito, que se halla en potencia en las criaturas, puede ser comprendido por el alma de Cristo; porque se refiere á ella segun la razon de la esencia, de cuya parte no tiene infinidad; toda vez que áun nuestro entendimiento entiende lo universal, v. g. la naturaleza del género ó de la especie, que tienen infinidad en cierto modo, en cuanto se puede predicar de infinitos (*seres*).

Al 3.º que lo que es infinito de todos modos no puede ser sino uno solo; por lo cual dice el Filósofo (De coel. l. 1, t. 2 y 3) que, puesto que el cuerpo tiene dimensiones en todas sus partes (2), es imposible que haya muchos cuerpos infinitos. Mas, si hubiese algo infinito de un modo solamente, nada impediría que hubiese muchos tales infinitos: como si concibiésemos muchas líneas infinitas trazadas segun la longitud sobre una superficie finita segun la latitud. Luego, puesto que lo infinito no es cierta sustancia, sino que es un accidente de las cosas, que se dicen infinitas, segun se lee (Phys. l. 3, t. 37 y 38); así como el infinito se multiplica segun los diversos sujetos, así es necesario que la propiedad de lo infinito se multiplique, de manera que convenga á cada uno de aquellos segun su sujeto. Hay empero cierta propiedad del infinito, y es que no haya algo mayor que él. Así pues, si consi-

deramos una línea infinita, en ella no hay algo mayor que el infinito; é igualmente, si consideramos cualquiera de las otras líneas infinitas, es evidente que las partes de cada una de ellas son infinitas. Luego es preciso que no haya algo mayor en aquella línea que todas aquellas partes infinitas: sin embargo en la otra línea y en la tercera existirán muchas partes también infinitas fuera de estas. Esto mismo vemos acontece también en los números; porque las especies de los números pares son infinitas é igualmente las de los impares, y sin embargo los números pares é impares son más que los pares. Así pues debe decirse que nada hay mayor que lo infinito en absoluto y en todos conceptos; ni tampoco hay cosa mayor que el infinito determinado en algún orden (1), pero puede considerarse algo mayor fuera de este orden. Por este modo pues los infinitos están en la potencia de la criatura; y no obstante hay muchos más en la potencia de Dios que en la potencia de la criatura. Igualmente el alma de Cristo sabe los infinitos por la ciencia de simple inteligencia; Dios empero sabe más según este modo de ciencia ó de inteligencia.

ARTÍCULO IV. — *¿El alma de Cristo ve al Verbo ó la divina esencia más claramente que cualquiera otra criatura? (2)*

1.º Parece que el alma de Cristo no ve más perfectamente al Verbo que cualquiera otra criatura: porque la perfección del conocimiento es según el medio de conocer; como es más perfecto el conocimiento, que se tiene por medio del silogismo demostrativo, que el que se tiene por medio del silogismo dialéctico (3). Pero todos los bienaventurados ven al Verbo inmediatamente por la misma esencia divina, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 12, a. 2). Luego el alma de Cristo no ve más perfectamente al Verbo que cualquiera otra criatura.

2.º La perfección de la visión no es-

cede á la potencia visiva; y la potencia del alma racional, cual es el alma de Cristo, está bajo la potencia intelectual del ángel; como consta por San Dionisio (De celest. hier. c. 4). Luego el alma de Cristo no ve con más perfección al Verbo que los ángeles.

3.º Dios ve de un modo infinitamente más perfecto á su Verbo que el alma de Cristo. Luego hay infinitos grados medios posibles entre el modo con que Dios ve á su Verbo, y el modo con que el alma de Cristo ve al mismo Verbo. Luego no debe asegurarse que el alma de Cristo ve más perfectamente al Verbo ó la esencia divina que cualquiera otra criatura.

Por el contrario, dice el Apóstol (Ephes. 1. 20) que *Dios constituyó á Cristo á su derecha en los cielos sobre todo Principado y Potestad y Virtud y Dominacion, y sobre todo nombre que se nombra, no solo en este siglo, mas áun en el venidero*. Pero en aquella gloria celestial tanto más superior es alguno, cuanto más perfectamente conoce á Dios. Luego el alma de Cristo ve con más perfección á Dios que cualquiera otra criatura.

Conclusion. *El alma de Cristo ve más perfecta y claramente que todas las criaturas la primera verdad, que es la esencia de Dios.*

Responderémos, que la visión de la divina esencia conviene á todos los bienaventurados según la participación de la luz derivada á ellos de la fuente del Verbo de Dios, conforme á estas palabras (Eccli. 1, 5), *la fuente de la sabiduría es el Verbo de Dios en las alturas*. Pero á este Verbo de Dios se une más próximamente el alma de Cristo, que está unida al Verbo en persona, que cualquiera otra criatura; y por esto recibe con mayor plenitud la influencia de la luz, en la que es visto Dios por el mismo Verbo que cualquiera otra criatura; así que *ve más perfectamente que todas las demás criaturas la misma verdad primera, que es la esencia de Dios*; por lo cual se dice (Joan.

(1) En algún concepto ó género, como en el de longitud ó cualquiera de las tres dimensiones.

(2) Orígenes decía que « el Hijo de Dios no puede ver al Padre ni ser visto por el Espíritu-Santo »: errores condenados como heréticos por los Concilios 5.º de Constantinopla

(act. 8, c. 11), lateranense (can. 17) en tiempo de Martino I y 6.º de Constantinopla (act. 11); como también por el papa Gelasio (Decret. dist. 15, cap. Sancta Romana).

(3) V. la nota 3 de la página 262.

1, 14), *vimos su gloria como de Unigenito del Padre, lleno no solamente de gracia sino tambien de verdad.*

Al argumento 1.º dirémos, que la perfeccion del conocimiento relativamente al objeto conocido se considera segun el medio ; pero en cuanto al sujeto que conoce segun la potencia ó el hábito. De aquí es que tambien entre los hombres por un solo medio conoce uno más perfectamente que otro alguna conclusion. De esta manera el alma de Cristo, que está llena de luz más abundante, conoce más perfectamente la divina esencia que otros bienaventurados, aunque todos vean la misma esencia de Dios por sí misma.

Al 2.º que la vision de la divina esen-

cia escede á la potencia natural de cualquiera criatura, como se ha dicho (P. 1.ª C. 12, a. 4) : y por esto los grados se consideran en la misma más (1) segun el orden de la gracia, en el que Cristo es escelentísimo, que segun el orden de naturaleza, segun el cual la naturaleza angélica aventaja á la naturaleza humana.

Al 3.º que, así como se ha dicho de la gracia (C. 7, a. 12) que no puede haber gracia mayor que la gracia de Cristo por respecto á su union al Verbo ; lo mismo debe decirse tambien de la perfeccion de la divina vision : aunque, absolutamente hablando, pueda haber algun grado más sublime en razon de la infinidad de la potencia divina.

CUESTION XI.

Ciencia innata ó infusa del alma de Cristo.

1.º Sabe Cristo todas las cosas por medio de esta ciencia ? — 2.º Pudo hacer uso de esta ciencia sin la conversion á las imágenes ? — 3.º Esta ciencia fue discursiva ? — 4.º Comparacion de esta ciencia con la angélica. — 5.º Fue ciencia habitual ? — 6.º Fue distinta por hábitos diversos ?

ARTÍCULO I. — **Sabe Cristo todo segun la ciencia innata ó infusa ?**

1.º Parece que segun esta ciencia Cristo no conoció todas las cosas (2) : porque esta ciencia fue comunicada á Cristo para la perfeccion de su entendimiento posible ; y el entendimiento posible del alma humana no parece estar en potencia para todas las cosas en absoluto, sino para solas aquellas acerca de las que puede ser reducido al acto por el entendimiento agente, que es el propio (*principio*) activo del mismo ; cosas que son cognoscibles segun la razon natural.

(1) Es decir, e precisamente segun el orden de la gracia y no segun el de la naturaleza, como oportunamente advierte Silvio ; aunque Cayetano interpreta el adverbio *más* (*magis*) en sentido comparativo, explicándolo con arreglo á lo

Luego Cristo no conoció segun esta ciencia las cosas que esceden á la razon natural.

2.º Las imágenes se refieren al entendimiento humano como los colores á la vista, segun se dice (De an. l. 3, implic. t. 18, 31 y 39). Pero no pertenece á la perfeccion de la potencia visiva conocer las cosas, que carecen por completo de color. Luego ni á la perfeccion del entendimiento humano pertenece conocer las cosas, de las que no pueden existir imágenes, como son las sustancias separadas. Luego, como esta ciencia existiera en Cristo para el perfeccionamiento de su

dicho en la 1.ª P. C. 62, a. 6.

(2) Singulares, sean naturales ó sobrenaturales, pasadas, presentes y futuras ; no empero las simplemente posibles.

alma intelectual, parece que por esta ciencia no conoció las sustancias separadas.

3.º A la perfeccion del entendimiento no pertenece conocer los singulares. Luego parece que por esta ciencia el alma de Cristo no conoció las cosas singulares.

Por el contrario, dicese (Is. 11, 2) que *lo henchirá el espíritu de sabiduría y de entendimiento, de ciencia y de consejo*, en los que se comprenden todas las cosas cognoscibles : porque á la *sabiduría* pertenece el conocimiento de todas las cosas divinas, al *entendimiento* el de todas las inmateriales, á la *ciencia* el de todas las conclusiones, y al *consejo* el de todas las operaciones. Parece pues que Cristo segun la ciencia infundida por el Espíritu Santo tuvo conocimiento de todas las cosas.

Conclusion. *El alma de Cristo conoció por la ciencia infusa [1] todo cuanto el hombre puede conocer por su entendimiento agente y por revelacion divina más clara y plenamente que las otras almas; no empero así [2] la divina esencia.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 9, a. 1) fue conveniente que el alma de Cristo fuese enteramente perfecta, siendo reducida toda su potencialidad al acto: Es pues de tenerse en cuenta que en el alma humana, como en cualquier criatura, se consideran dos clases de potencia pasiva, una por comparacion al agente natural y la otra al agente primero, que puede reducir á una criatura cualquiera á algun acto más elevado que el acto, al cual es reducida por el agente natural ; y esta ha solido llamarse potencia de obediencia en la criatura. Una y otra clase de potencia del alma de Cristo fue reducida al acto segun esta ciencia infundida por la divinidad. Y por esto segun ella *el alma de Cristo conoció 1.º todo lo que el hombre puede conocer por la virtud de la luz del entendimiento agente*, como son todas las cosas que pertenecen á las ciencias humanas ; *2.º conoció por ella Cristo todas las que se dan á conocer á los hombres por medio de la divina revelacion*, ya pertenezcan al don de sabiduría, ya al don (1) de profecía, ya á cualquiera otro don del Espíritu Santo ; pues todas

(1) En sentido lato de donacion gratuita ó gracia gratuita.

estas conoció el alma de Cristo con más abundancia y plenitud que los demas. Sin embargo *por esta ciencia no conoció la esencia misma de Dios*, sino solo por la primera, de que ya hemos hablado (C. 10).

Al argumento 1.º dirémos, que aquella razon se funda en la potencia natural del alma intelectual, esto es, por comparacion al agente natural, que es el entendimiento agente.

Al 2.º que el alma humana en el estado de esta vida, por estar en cierto modo ligada al cuerpo en términos de que no pueda entender sin las imágenes, no puede entender las sustancias separadas. Pero despues de esta vida, separada el alma, podrá conocer de algun modo por sí misma las sustancias separadas, segun se ha dicho (P. 1.ª, C. 89, a. 1 y 2); y esto es evidente principalmente acerca de las almas de los bienaventurados. Pero Cristo ántes de su Pasion no solo fue viador sino tambien comprensor ; por cuya razon su alma podía conocer las sustancias separadas por el modo con que conoce el alma separada.

Al 3.º que el conocimiento de las cosas singulares no pertenece á la perfeccion del alma intelectual segun el conocimiento especulativo ; pertenece sin embargo á su perfeccion segun el conocimiento práctico, que no se perfecciona sin el conocimiento de los singulares, en los que actúa su operacion, como se dice (Ethic. l. 6, c. 7 ó 9). Así que se requiere para la prudencia la memoria de las cosas pasadas, el conocimiento de las presentes y la prevision de las futuras, como dice Tulio en su Retórica (lib. 2, De invent.). Por consiguiente, habiendo tenido Cristo la plenitud de la prudencia segun el don de consejo, síguese que conoció todas las cosas singulares presentes, pasadas y futuras.

ARTÍCULO II. — *¿Cristo pudo hacer uso de esta ciencia, sin recurrir á las imágenes?*

1.º Parece que el alma de Cristo no pudo entender segun esta ciencia, sino convirtiéndose á las imágenes : porque, como se dice (De an. l. 3, implic. t. 18, 31 y 39), las imágenes se comparan al alma intelectual humana como los colores

á la vista; y la potencia visiva de Cristo no pudo ponerse en accion sino dirigiéndose á los colores. Luego tampoco su alma intelectiva pudo entender algo sino convirtiéndose á las imágenes.

2.º El alma de Cristo es de la misma naturaleza que las almas nuestras; de otra manera no sería de la misma especie que nosotros, contra lo que dice el Apóstol (Philipp. 2, 7) que *fue hecho á semejanza de hombres*. Pero nuestra alma no puede entender sino convirtiéndose á las imágenes. Luego tampoco el alma de Cristo.

3.º Los sentidos han sido dados al hombre para servicio del entendimiento. Si pues el alma de Cristo pudo entender sin la conversion á las imágenes, que se reciben por medio de los sentidos; seguiríase que en vano estarían los sentidos en el alma de Cristo, lo cual es inconveniente. Parece por lo tanto que el alma de Cristo no pudo entender sino convirtiéndose á las imágenes.

Por el contrario: el alma de Cristo conoció ciertas cosas, que no pueden ser conocidas por medio de las imágenes, á saber, las sustancias separadas (1). Pudo pues entender sin convertirse á las imágenes.

Conclusion. *Cristo, como comprensor siempre áun siendo á la vez viador, pudo por su ciencia infusa conocer sin el recurso á las imágenes sensibles; é igualmente lo pueden las almas bienaventuradas.*

Responderemos, que Cristo en el estado ántes de su Pasion fue á la vez viador y comprensor, como se demostrará (C. 15, a. 10), y tuvo principalmente las condiciones de viador por parte del cuerpo, en cuanto fue pasible, y las de comprensor principalmente por parte del alma intelectiva. Es condicion del alma del comprensor que de ningun modo esté sometida á su cuerpo ó dependa de él, sino que le domine totalmente: así que tambien despues de la resurreccion la gloria redundará del alma al cuerpo. Al contrario el alma del viador necesita convertirse á las imágenes, porque está ligada al cuerpo y en cierto modo sujeta á él y dependiente de él: y por esto las

almas bienaventuradas, tanto ántes como despues de la resurreccion, pueden entender sin conversion á las imágenes. Esto mismo debe decirse del alma de Cristo, que tuvo plenamente la facultad del comprensor.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella semejanza, que establece el Filósofo, no se considera en cuanto á todas las cosas; pues es evidente que el fin de la potencia visiva es conocer los colores, y el de la potencia intelectiva no es conocer las imágenes, sino las especies inteligibles que aprende de las imágenes y en las imágenes segun el estado de la presente vida. Hay pues semejanza en cuanto á lo que mira á una y otra potencia, mas no respecto de aquello en que termina la condicion de ambas. Nada impide sin embargo que segun los diversos estados alguna cosa tienda á su fin por (*medios*) diversos: mas el fin propio de alguna cosa siempre es uno solo; y por esto, aunque la vista nada conozca sin el color, el entendimiento empero puede segun algun estado conocer sin imagen, mas no sin la especie inteligible.

Al 2.º que, aunque el alma de Cristo fue de la misma naturaleza que las nuestras, tuvo no obstante algun estado que no tienen nuestras almas al presente en realidad, sino solo en esperanza, esto es, el estado de comprensor.

Al 3.º que, aunque el alma de Cristo pudo entender no convirtiéndose á las imágenes, podía sin embargo entender convirtiéndose á ellas: y por lo tanto no existieron en vano en ella los sentidos, principalmente teniendo en cuenta que los sentidos son dados al hombre, no solo para la ciencia intelectiva, sino tambien para la necesidad de la vida animal.

ARTÍCULO III. — *Esta ciencia fue discursiva?*

1.º Parece que el alma de Cristo no tuvo esta ciencia á modo de cotejo: porque dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3; c. 14, y l. 2, c. 22), «no decimos en Cristo consejo ni eleccion»; cosas que no se niegan en Cristo, sino en cuanto importan comparacion y discurso. Luego parece que en Cristo no hubo ciencia discursiva.

(1) Como los ángeles, que no tienen cuerpo.

2.º El hombre necesita comparar y discurrir racionalmente, para inquirir las cosas que ignora. Pero el alma de Cristo conoció todas las cosas, segun se ha dicho (c. 10, a. 2). Luego en él no hubo ciencia discursiva ó comparativa.

3.º La ciencia del alma de Cristo fue al modo de los comprensores, que se asemejan á los ángeles, segun dice (Matth. 22); y en los ángeles no existe la ciencia discursiva ó comparativa, como consta por San Dionisio (De div. nom. c. 7, lect. 2). Luego tampoco en el alma de Cristo hubo ciencia discursiva ó comparativa.

Por el contrario: Cristo tuvo alma racional, segun se ha demostrado (C. 5, a. 3); y es operacion propia del alma racional comparar y discurrir de una cosa á otra. Luego en Cristo hubo la ciencia discursiva ó comparativa.

Conclusion. *La ciencia infusa en el alma de Cristo pudo ser colativa (1) ó discursiva en cuanto á su uso, no en su adquisicion.*

Responderémos, que alguna ciencia puede ser discursiva ó comparativa de dos maneras: 1.ª *respecto á su adquisicion,* cual sucede en nosotros, que procedemos al conocimiento de una cosa por medio de otra, como al del efecto por las causas y viceversa; y *de este modo la ciencia del alma de Cristo no fue discursiva ó colativa,* puesto que esta ciencia, de que ahora hablamos, le fue otorgada por la divinidad, y no adquirida por investigacion de la razon; 2.º puede decirse alguna ciencia discursiva ó colativa *en cuanto al uso,* como los sabios deducen á veces los efectos de las causas, no para aprenderlos de nuevo, sino queriendo usar de la ciencia que ya tienen; y *de este modo la ciencia del alma de Cristo podía ser colativa ó discursiva,* pues podía deducir una cosa de otra, segun le placía, como cuando el Señor preguntó á San Pedro (Matth. 17), *¿los reyes de la tierra de quién cobran el tributo? de sus hijos ó de los estraños?* y, habiéndole respondido San Pedro que de los estraños, le dijo: *luego los hijos son libres.*

Al argumento 1.º dirémos, que no se

(1) Ya respecto de sí mismo por el discurso interno y comparativo de unas idéas con otras, ya en orden á los demas deduciendo de unas otras para su instruccion.

admite en Cristo el consejo, que supone duda, y por consiguiente la eleccion, que incluye en su razon tal consejo; mas no se escluye en Cristo el uso del consejo.

Al 2.º que aquella razon procede del discurso y comparacion, segun que se ordenan á la adquisicion de la ciencia.

Al 3.º que los bienaventurados se asemejan á los ángeles en cuanto á los dones de las gracias; sin embargo queda entre ellos una diferencia relativamente á su naturaleza: y por esto el uso de razonar y discurrir es connatural á las almas de los bienaventurados, mas no á los ángeles.

ARTÍCULO IV. — Esta ciencia en Cristo fue mayor que la ciencia de los ángeles:

1.º Parece que esta ciencia fue menor en Cristo que en los ángeles: porque la perfeccion es proporcionada al objeto perfectible; y el alma humana segun el orden de la naturaleza es inferior á la naturaleza angélica. Así pues, como esta ciencia, de que hablamos ahora, ha sido comunicada al alma de Cristo para su perfeccion; parece que fue inferior á la ciencia, por la que se perfecciona la naturaleza angélica.

2.º La ciencia del alma de Cristo fue en algun modo colativa y discursiva, lo cual no puede decirse de la ciencia angélica. Luego la ciencia del alma de Cristo fue inferior á la ciencia de los ángeles.

3.º Cuanto más inmaterial es alguna ciencia, tanto mejor es; y la ciencia de los ángeles es más inmaterial que la ciencia del alma de Cristo, puesto que el alma de Cristo es acto del cuerpo, y se sirve de las imágenes sensibles, lo cual no puede decirse de los ángeles. Luego la ciencia de los ángeles es superior á la ciencia del alma de Cristo.

Por el contrario, dice el Apóstol (Hebr. 2, 9), *mas aquel Jesus, que por un poco fue hecho menor que los ángeles, le vemos por la Pasion de la muerte coronado de gloria y honra;* lo que hace notorio que Cristo por sola la Pasion de muerte es un poco ménos que los ángeles. Luego no por causa de la ciencia.

Conclusion. *La ciencia infusa en el alma de Cristo excede á la de los ángeles [1], así en la multitud como en la cer-*

teza de sus conocimientos, considerada por parte del influjo divino; pero la es inferior [2] por parte del alma misma recipiente.

Responderémos, que la ciencia infusa en el alma de Cristo puede ser considerada de dos modos: 1.º *segun lo que tuvo de la causa influyente*; 2.º *por lo que tuvo del sujeto recipiente*. En el primer concepto la ciencia infundida en el alma de Cristo fue mucho más escelente que la de los ángeles, ya en cuanto á la multitud de las cosas conocidas ya en cuanto á la certeza de la ciencia; puesto que la luz de la gracia espiritual, que el alma de Cristo ha recibido, es mucho más escelente que la luz que pertenece á la naturaleza angélica. En el segundo concepto la ciencia comunicada al alma de Cristo es inferior á la angélica, esto es, en cuanto al modo de conocer, que es natural al alma humana, el cual procede por la conversion á las imágenes sensibles y por comparacion y discurso.

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

ARTÍCULO V. — Esta ciencia fue habitual?

1.º Parece que en Cristo no hubo ciencia habitual: porque se ha dicho (C. 9, a. 1) que convino al alma de Cristo la máxima perfeccion de la ciencia; y mayor es la perfeccion de la ciencia existente en acto que la de la que existe en potencia ó hábito. Luego parece haber sido conveniente que supiese todas las cosas en acto; y por tanto no tuvo ciencia habitual.

2.º Ordenándose el hábito al acto, parece ser vana la ciencia habitual, que jamas se reduce al acto; y, sabiendo Cristo todas las cosas segun lo ya dicho (C. 10 a. 2), no hubiera podido considerar en acto todas aquellas cosas, pensando en una despues de otra, puesto que no es posible recorrer infinitas cosas enumerando. Luego en vano hubiera existido en él la ciencia habitual de ciertas cosas, lo que es inconveniente. Tuvo por

consiguiente la ciencia actual de todas las cosas que supo, y no la habitual.

3.º La ciencia habitual es cierta perfeccion del que sabe, y la perfeccion es más noble que lo perfectible. Si pues en el alma de Cristo hubiese habido algun hábito creado de la ciencia, seguiríase que algo creado sería más noble que el alma de Cristo. Luego en el alma de Cristo no existió la ciencia habitual.

Por el contrario: la ciencia de Cristo, de que ahora hablamos, fue unívoca (1) con nuestra ciencia, como tambien su alma fue de una misma especie que la nuestra. Pero nuestra ciencia es del género del hábito. Luego tambien la ciencia de Cristo fue habitual.

Conclusion. *La ciencia de Cristo infusa en su alma era habitual, pudiendo usar de ella cuando quisiera.*

Responderémos que, segun se ha dicho (a. 4), el modo de la ciencia infusa en el alma de Cristo fue conveniente al sujeto mismo que la recibía; porque lo recibido se halla en el recipiente segun el modo de este último (2). Pero el modo connatural al alma humana es que á veces sea inteligente en acto y á veces en potencia, y el medio entre la pura potencia y el acto completo es el hábito, siendo los medios y los extremos del mismo género. Y así es notorio que el modo connatural al alma humana es el recibir la ciencia por modo de hábito; por lo cual debe decirse que *la ciencia infusa en el alma de Cristo fue habitual, y podía usar de ella cuando quería.*

Al argumento 1.º dirémos, que en el alma de Cristo hubo un doble conocimiento; y uno y otro perfectísimo segun su modo: uno escedente al modo de la naturaleza humana, esto es, porque vió la esencia de Dios y las otras cosas en la misma, y este fue perfectísimo en absoluto; y tal conocimiento no fue habitual (3) sino actual respecto de todas las cosas, que conoció de este modo. El otro conocimiento existía en Cristo segun el modo adecuado á la naturaleza humana, es decir, segun que conoció las cosas

(1) No de la misma especie infusa que la nuestra, advierte discretamente Silvio; sino del mismo género en el concepto comun de ciencia.

(2) Adaptándose á su capacidad y forma, al modo que el líquido en su vasija.

(3) Esto es, simplemente potencial á modo de hábito en reposo ó inactivo, cual se halla en quien no ejerce la ciencia que posee; pero sí habitual por parte del principio, en cuanto siempre vió como ve ahora la esencia divina.

por las especies infundidas en él por la divinidad, de cuyo conocimiento hablamos ahora; y este no fue en absoluto perfectísimo, sino el más perfecto en el género del conocimiento humano: luego no fue menester que siempre estuviera en acto.

Al 2.º que el hábito se reduce al acto al imperio de la voluntad; porque el hábito es por el que uno obra cuando quiere, y la voluntad se refiere indeterminadamente á las cosas infinitas. Sin embargo esto no es inútil, aunque no se dirija á todas actualmente, con tal que tienda á lo que conviene al lugar y tiempo: y por esto tampoco el hábito es vano, aunque no todas las cosas que le están sometidas se reduzcan al acto, con tal que se reduzca al acto lo que conviene al debido fin de la voluntad segun la exigencia de los negocios y tiempo.

Al 3.º que el bien, como asimismo el ente, se consideran de dos modos: 1.º en absoluto, y así el bien y el ente se dicen sustancia, que subsiste en su ser y en su bondad; 2.º dicese ente y bien *secundum quid*, y de este modo se dice ente y bien el accidente; no porque él mismo tenga el ser y la bondad, sino porque su sujeto es ente y bien. Así pues la ciencia habitual no es en absoluto mejor ó más digna que el alma de Cristo, sino *secundum quid*; puesto que toda la bondad de la ciencia habitual recae en la bondad del sujeto.

ARTÍCULO VI. — Esta ciencia fue distinguida por diversos hábitos?

1.º Parece que en el alma de Cristo no existió sino un solo hábito de la ciencia; porque, cuanto más perfecta es la ciencia, tanto es más conjunta, y así los ángeles superiores conocen por formas más universales, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 55, a. 3). Pero la ciencia de Cristo fue perfectísima. Luego fue eminentemente una; y no distinguida por muchos hábitos.

2.º Nuestra fe se deriva de la ciencia de Cristo, por lo cual se dice (Hebr. 12, 2), *poniendo los ojos en el autor y consumidor de la fe Jesus*. Pero el hábito de la fe de todas las cosas creibles es uno solo, como se ha dicho en la 2.ª P. (2.ª-

2.ª, C. 4, a. 6). Luego con mayor razon no hubo en Cristo sino un solo hábito de la ciencia.

3.º Las ciencias se distinguen segun las diversas razones de las cosas escibles; mas el alma de Cristo supo todas las cosas segun una sola razon, esto es, segun la luz infusa por Dios: luego en Cristo existió un solo hábito de la ciencia.

Por el contrario, dicese (Zach. 3, 9) que *sobre una sola piedra* (esto es, Cristo) *hay siete* (1) *ojos*; y por el ojo se entiende la ciencia. Luego parece que en Cristo existieron muchos hábitos de la ciencia.

Conclusion. *La ciencia infusa en el alma de Cristo fue distinta en diversos hábitos segun los varios géneros de conocimientos.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2 y 4) la ciencia infusa en el alma de Cristo tuvo el modo connatural al alma humana; y connatural á esta es el que reciba las especies con ménos universalidad que los ángeles, esto es, de tal suerte que conozca las diversas naturalezas específicas por diversas especies inteligibles. El que haya en nosotros diversos hábitos de las ciencias proviene de que son diversos los géneros de las cosas que son de saberse, es decir, en cuanto las cosas, que se reducen á un solo género, son conocidas por el mismo hábito de la ciencia, como se dice (Posterior. 1. 1, t. 42) que « la ciencia que se refiere á un » sujeto del mismo género es una ». Y por esto *la ciencia infusa al alma de Cristo se distinguió segun los diversos hábitos.*

Al argumento 1.º dirémos, que segun lo espuesto (a. 4) la ciencia del alma de Cristo es perfectísima y escede á la de los ángeles, en cuanto á lo que se considera en ella por parte de Dios que influye; es no obstante inferior en cuanto al modo del recipiente: y á este modo pertenece el que aquella ciencia se distinga por muchos hábitos, como existente por especies más particulares.

Al 2.º que nuestra fe se apoya en la primera verdad; y por eso Cristo es el autor de nuestra fe segun la divina ciencia, que es una *simpliciter*.

(1) Que San Jerónimo interpreta de los siete dones del Espíritu-Santo.

Al 3.º que la luz infusa por Dios es la razon comun de entender las cosas que son reveladas por él, como tambien la luz del entendimiento agente lo es de las que son conocidas naturalmente. Así pues convino que hubiese en el alma de

Cristo especies propias de las cosas singulares, para conocer con propio conocimiento cada una de ellas; y segun esto fue menester que hubiera en el alma de Cristo diversos hábitos de la ciencia, segun lo dicho.

CUESTION XII.

Ciencia adquirida del alma de Cristo.

Tratemos á continuacion de la ciencia de Cristo adquirida ó espermental: 1.º Segun esta ciencia conoció Cristo todas las cosas? — 2.º Hizo adelantos en ella? — 3.º Aprendió algo del hombre? — 4.º Recibió algo de los ángeles?

ARTÍCULO I. — Conoció Cristo segun esta ciencia todas las cosas? (1)

1.º Parece que segun esta ciencia no conoció Cristo todas las cosas: porque tal ciencia se adquiere por la esperiencia; y Cristo no esperimentó todas las cosas. Luego no las supo todas segun esta ciencia.

2.º El hombre adquiere la ciencia por medio del sentido; mas no todo lo sensible estuvo sujeto á los sentidos corporales de Cristo: luego Cristo no conoció todas las cosas segun esta ciencia.

3.º La cantidad de la ciencia se considera segun lo escible. Si pues segun esta ciencia hubiese sabido Cristo todas las cosas, la ciencia adquirida hubiera sido en él igual á la ciencia infusa y á la ciencia bienaventurada: lo cual es inconveniente. Luego Cristo no supo todas las cosas segun esta ciencia.

Por el contrario: nada imperfecto hubo en Cristo en cuanto al alma; y esta su ciencia habría sino imperfecta, si segun ella no hubiese sabido todas las cosas, porque imperfecto es lo que es susceptible de adiccion. Luego Cristo supo todas las cosas segun esta ciencia.

(1) Ya queda dicho (nota 3 de la pág 266) que los agnoitas atribuan á Cristo cierta ignorancia.

Conclusion. El alma de Cristo, así como por su ciencia infusa conocía todo aquello para lo que se halla en potencia el entendimiento posible, igualmente por la adquirida lo que está al alcance del entendimiento agente.

Responderémos, que se reconoce la ciencia adquirida en el alma de Cristo, segun se ha dicho (C. 9, a. 4), por conveniencia del entendimiento agente, á fin de que su accion, que hace las cosas inteligibles en acto, no sea ociosa; como tambien se supone en el alma de Cristo la ciencia innata ó infusa para la perfeccion del entendimiento posible. Mas, así como el entendimiento posible es por el que pueden ser hechas todas las cosas, así el agente es por el que todas se hacen, como se dice (De an. I. 3, t. 18); y por esto, *así como por la ciencia infusa supo el alma de Cristo todas aquellas cosas, respecto de las que el entendimiento posible está en algun modo en potencia; así por la ciencia adquirida supo todas las que pueden saberse por la accion del entendimiento agente.*

Al argumento 1.º dirémos, que la ciencia de las cosas puede adquirirse, no solo por la esperiencia de las mismas, sino tambien por la de ciertas otras; puesto que por la virtud de la luz del entendi-

miento agente puede llegar el hombre á entender los efectos por las causas y las causas por los efectos y los semejantes por los semejantes y los contrarios por los contrarios. Así pues, aunque Cristo no hubiese experimentado todas las cosas, sin embargo por las que experimentó llegó al conocimiento de todas las demas (1).

Al 2.º que, aunque no estuvieron sometidas todas las cosas á los sentidos corporales de Cristo, lo estuvieron empero algunas cosas sensibles, por las que en fuerza de la poderosísima energía de su razon pudo adquirir el conocimiento de otras por el modo predicho (al 1.º); como viendo los cuerpos celestes pudo comprender las virtudes y efectos, que tienen en estos inferiores, que no estaban sometidos á sus sentidos : y por la misma razon pudo adquirir por cualesquiera otros el conocimiento de los demas.

Al 3.º que segun esta ciencia el alma de Cristo no conoció en absoluto todas las cosas, sino todas aquellas que son cognoscibles al hombre por medio de la luz del entendimiento agente. De consiguiente por esta ciencia no conoció las esencias de las sustancias separadas, ni tampoco los singulares pasados, presentes y futuros, que conoció sin embargo por la ciencia infusa, segun lo dicho (aquí, y C. 11).

ARTÍCULO II. — Cristo progresó en esta ciencia ?

1.º Parece que segun esta ciencia Cristo no progresó: porque, así como Cristo conoció todas las cosas segun la ciencia de la beatitud y la infusa, así tambien por la ciencia adquirida, como resulta de lo dicho (a. 1); y, pues no progresó segun aquellas ciencias, luego ni segun esta.

2.º Progresar es propio de lo imperfecto, pues lo perfecto no admite adición. Pero no hay que suponer en Cristo ciencia imperfecta. Luego Cristo no progresó segun esta ciencia.

3.º Dice el Damasceno (orth. fid. l. 3, c. 22) : « los que dicen que Cristo adelantaba en sabiduría y gracia como recibiendo adición de sentido, no respe-

» tan la union que existe segun la hipótesis ». Es así que el no venerar aquella union es una impiedad. Luego es impío el decir que su ciencia recibiera aumento.

Por el contrario, dícese (Luc. 2, 52) que *Jesús crecía en sabiduría y en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres*; y San Ambrosio dice (lib. De incarnat. Dom. c. 7) que « adelantaba segun la ciencia humana », y esta es la que se adquiere de un modo humano, esto es, por la luz del entendimiento agente. Luego Cristo progresó segun esta ciencia.

Conclusion. *Cristo progresó en ciencia [1] como en gracia y en edad, no [2] aumentándose su hábito de ciencia infusa, que [3] en ningun concepto pudo crecer; sino [4] en cuanto al hábito de su ciencia adquirida, pudiendo abstraer nuevas especies inteligibles de las imágenes sensibles.*

Responderémos, que el progreso de la ciencia es de dos modos: 1.º segun la esencia, esto es, segun que se aumenta el hábito mismo de la ciencia; y 2.º segun el efecto, v. gr. si alguno segun el mismo é igual hábito de la ciencia demuestra primeramente á otros las cosas menores y despues las mayores y más sutiles. De este segundo modo es evidente que *Cristo creció en ciencia y en gracia, como tambien en edad*; puesto que segun el aumento de la edad ejecutaba obras mayores, que demostraban mayor ciencia y gracia. Pero *en cuanto al mismo hábito de la ciencia es evidente que el hábito de la ciencia infusa en él no fue aumentado*, dado que desde el principio existió en él plenamente la ciencia infusa en todas las cosas; y mucho ménos la *ciencia bienaventurada pudo ser aumentada en él*, pues hemos probado en la P. 1.ª (C. 14, a. 15) que la ciencia divina no puede ser aumentada. Si pues independiente del hábito infuso de la ciencia no hay en el alma de Cristo algun hábito de la ciencia adquirida, como piensan algunos, y á mí me ha parecido alguna vez (3, Dist. 14, C. 1, a. 3, q. 5); ninguna ciencia fue aumentada en Cristo segun la esencia, sino solo por la experiencia, esto es, por la conversion de las

(1) Como en una sola causa conoció todos sus efectos, y todas las causas en un solo efecto, y en un símil todos sus se-

mejantes, y todos los contrarios en solo uno por la perspicacia de su entendimiento. Nicolai.

especies inteligibles infusas á las imágenes. En este concepto dicen que *la ciencia de Cristo adelantó segun la experiencia, esto es, convirtiendo las especies inteligibles infusas á las cosas, que de nuevo recibió por el sentido*. Mas, como parece inconveniente que faltase á Cristo alguna accion natural inteligible, puesto que extraer las especies inteligibles de las imágenes es cierta accion natural del hombre segun el entendimiento agente; parece conveniente suponer tambien en Cristo esta accion. Y de esto se sigue que hubo en el alma de Cristo algun hábito de ciencia, que pudo ser aumentado por semejante abstraccion de las especies; es decir, que *el entendimiento agente despues de abstraídas las primeras especies inteligibles de las imágenes sensibles podía abstraer tambien otras y otras* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que tanto la ciencia infusa del alma de Cristo como la bienaventurada fueron efecto de un agente de virtud infinita, que puede obrar todo simultáneamente; y así Cristo no progresó en una ni en otra ciencia, sino que la tuvo perfecta desde el principio. Mas la ciencia adquirida se produce por el entendimiento agente, que no obra todo á la vez sino sucesivamente; y por esto segun esta ciencia Cristo no supo desde el principio todas las cosas, sino paulatinamente y despues de algun tiempo, esto es, en la edad perfecta; lo cual resulta evidente por lo que dice el Evangelista que progresaba á la vez en ciencia y en edad.

Al 2.º que tambien esta ciencia en Cristo fue siempre perfecta segun el tiempo, aunque no fuera siempre perfecta en absoluto y segun la naturaleza; por lo que pudo tener aumento.

Al 3.º que las palabras del Damasceno se entienden en cuanto á aquellos que dicen haberse aumentado en absoluto la ciencia de Cristo (2), esto es, segun cualquiera ciencia suya, y principalmente segun la infusa, que es produ-

cida en el alma de Cristo por su union al Verbo; mas no se entiende del aumento de la ciencia, que es causada por el agente natural.

ARTÍCULO III. — Aprendió Cristo algo del hombre ?

1.º Parece que Cristo aprendió algo de los hombres: porqué se dice (Luc. 2) que le hallaron en el templo en medio de los doctores *interrogándolos y* (3) *respondiéndoles*, y el interrogar y el responder es propio del que aprende. Luego Cristo aprendió algo de los hombres.

2.º Adquirir la ciencia del hombre, que la enseña, parece ser más noble que adquirirla de las cosas sensibles; puesto que en el alma del hombre que enseña están en acto las especies inteligibles, y en las cosas sensibles solamente en potencia. Pero Cristo recibía de las cosas sensibles ciencia experimental, segun se ha dicho (a. 2). Luego con mayor razon podía recibir la ciencia aprendiendo de los hombres.

3.º Cristo segun la ciencia experimental no supo todas las cosas desde el principio, sino que progresó en ella, segun lo dicho (a. 2); y todo el que oye la palabra significativa de alguno puede aprender lo que no sabe. Luego Cristo pudo aprender de los hombres algunas cosas, que no sabía segun esta ciencia.

Por el contrario, dicese (Is. 55, 4), *ved que le di á los pueblos por testigo, por caudillo y por maestro á las naciones*; y no es del maestro ser enseñado sino enseñar. Luego Cristo no recibió ciencia alguna por la enseñanza de algun hombre.

Conclusion. *No era decoroso á la dignidad de Cristo que fuese enseñado por hombre alguno.*

Responderémos, que en cada género lo que es el primer motor no es movido segun aquella especie de movimiento, como el primer alterante no se altera. Ahora bien: Cristo ha sido constituido

(1) Esta doctrina concilia perfectamente los diversos pareceres de los SS. PP., de los que unos no admiten en Cristo ignorancia alguna de cualquier género, suponiéndola otros en algun modo por razon de su humanidad, y entre estos San Atanasio, San Basilio, San Gregorio Nacianceno y San Cirilo de Alejandria, griegos, y de los latinos San Ambrosio y San Hilario con algunos otros.

(2) Los que, asintiendo en cierto modo á la insostenible opi-

nion de Nestorio, suponen á Cristo ántes puro hombre por algun tiempo ó inhabitado despues por el Verbo mediante cierta union accidental.

(3) Aunque el testo evangélico no dice allí espresamente que les respondiese (*respondentem*), coligese harto claramente del contesto, donde se lee (v. 47) que *se admiraban todos de su prudencia y* (*responsis*) *respuestas*.

por Dios cabeza de la Iglesia, y áun de todos los hombres, segun lo dicho (C. 8, a. 3), para que todos recibieran por él mismo no solo la gracia sino tambien para que recibieran de él la enseñanza de la verdad; por lo cual él mismo dice (Joan. 18, 37), *para esto nací y para esto vine al mundo, para dar testimonio á la verdad: y por tanto no fue conveniente á su dignidad el que fuese enseñado por hombre alguno.*

Al argumento 1.º dirémos que, segun dice Orígenes (sup. Luc. hom. 18, y hom. 19), « el Señor interrogaba, no para » aprender algo, sino para instruir preguntando, como que de una fuente de » enseñanza dimana el preguntar y con- » testar sábiamente ». Así el Evángelista añade que *todos los que le escuchaban se admiraban de su prudencia y de sus respuestas.*

Al 2.º que el que aprende del hombre no recibe inmediatamente la ciencia de las especies inteligibles, que hay en la mente del mismo, sino mediante las palabras sensibles, como signos de los conceptos inteligibles. Pero, así como las palabras formuladas por el hombre son signos de su ciencia intelectual, así las criaturas formadas por Dios son signos de su sabiduría; por lo cual se dice (Eccli. 1, 10) que *Dios derramó la sabiduría sobre todas sus obras.* Así pues como es más digno ser enseñado por Dios que por el hombre, así es más digno recibir la ciencia por medio de las criaturas sensibles que por la enseñanza del hombre.

Al 3.º que Jesús adelantaba en la ciencia experimental, como tambien en la edad, segun lo dicho (a. 2). Mas, así como se requiere edad oportuna, parece que el hombre reciba la ciencia por medio de la investigacion; así tambien para que la adquiriera por medio de la enseñanza. El Señor empero nada hizo, que no fuera congruente á su edad (1); y por eso no prestó oídos á los discursos de doctrina, sino en aquel tiempo, en que podía por la vía de la esperiencia haber conseguido tal grado de ciencia; y segun esto dice San Gregorio (sup. Ezech. hom. 2): « dignóse interrogar á los

» hombres en la tierra á los doce años de » edad, porque segun el uso de la razon » la enseñanza de la doctrina no es oportuna sino en la edad perfecta (2) ».

ARTÍCULO IV. — *Aprendió Cristo algo de los ángeles?*

1.º Parece que Cristo recibió de los ángeles ciencia: porque se dice (Luc. 22, 43) que *apareció á Cristo un ángel del cielo, que le confortaba; y la confortacion se hace por medio de las palabras confortativas del que enseña, segun aquello (Job. 4, 3), hé aquí que enseñaste á muchos y diste vigor á manos cansadas, tus palabras sostuvieron á los que vacilaban.* Luego Cristo ha sido instruido por los ángeles.

2.º Dice San Dionisio (De celest. hierarch. c. 4): « veo pues que áun el » mismo Jesús, sustancia sobresustancial » de las sustancias sobrecelestiales, vi- » niendo á la nuestra sin transmutacion, » se somete obedientemente á las forma- » ciones del Padre y de Dios por media- » cion de los ángeles ». Parece pues que el mismo Cristo quiso someterse al orden de la ley divina, que dispone que los hombres sean instruidos por medio de los ángeles.

3.º Así como el cuerpo humano está sometido por el orden natural á los cuerpos celestes, así tambien la mente humana á las de los ángeles. Pero el cuerpo de Cristo estuvo sujeto á las impresiones de los cuerpos celestes, pues sufrió calor en el estío y frio en invierno, como asimismo todos los demas padecimientos humanos. Luego tambien su mente humana estaba sometida á las iluminaciones de los espíritus sobrecelestes.

Por el contrario, dice San Dionisio (Cælest. hier. c. 7) que « los ángeles su- » premos proponen al mismo Jesús cues- » tiones y que aprenden la ciencia de su » obra divina y de la carne tomada por » nosotros, que Jesús les enseña sin » intermediario » (3). Mas no pertenece al mismo enseñar y ser enseñado. Luego Cristo no recibió ciencia de los ángeles.

Conclusion. *El alma de Cristo nada*

(1) Orígenes hace notar que en su niñez enseñaba á sus cotáneos lo conveniente á ellos con su ejemplo.

(2) La de treinta años, en que comenzó su enseñanza por la

predicacion pública.

(3) Por sí mismo personalmente.

aprendió de los ángeles ni en lo experimental ni en cuanto á la ciencia infusa, siendo perfecta en ambos conceptos.

Responderémos que, así como el alma humana ocupa el medio entre las sustancias espirituales y las cosas corporales, así es naturalmente capaz de ser perfeccionada de dos maneras: 1.^a por medio de la *ciencia adquirida* de las cosas sensibles, y 2.^o por la *ciencia infusa* ó impresa por la iluminación de las sustancias espirituales. Ahora bien: *el alma de Cristo fue perfecta de estos dos modos: por parte de las cosas sensibles segun la ciencia experimental*, para la que no se requiere luz angélica, sino que basta la del entendimiento agente; *y en cuanto á la influencia superior segun la ciencia infusa*, que obtuvo inmediatamente de Dios: porque, así como su alma ha sido unida al Verbo en unidad de persona sobre el modo comun de la criatura, así fue llena inmediatamente de un modo extraordinario por el mismo Verbo de Dios de ciencia y de gracia; y esto no por mediacion de los ángeles, quienes tambien recibieron en su principio por la accion del Verbo la ciencia de las cosas, como dice San Agustín (sup. Gen. ad. litt. l. 2, c. 8).

Al argumento 1.^o dirémos, que aquella

confortacion del ángel no fue á modo de instruccion, sino para demostrar la propiedad de la humana naturaleza; por lo cual dice Beda (sup. Luc. c. 92): « en » prueba de las dos naturalezas se dice » que los ángeles le sirvieron y conforta- » ron, porque el Criador no necesitó auxilio de su criatura; pero hecho hombre, » así como está triste por causa nuestra, » así es confortado á causa de nosotros », esto es, para que se confirme en nosotros la fe de su Encarnacion.

Al 2.^o que San Dionisio dice haber estado Cristo sujeto á las instrucciones de los ángeles, no por razon de sí mismo, sino en razon de las cosas que se verificaban acerca de su Encarnacion, y sobre las que le atañian durante su edad infantil; por lo cual añade (ibid.) que « por » mediacion de los ángeles se anuncia á » José por el Padre decidida la retirada » de Jesus á Egipto, y luego su translacion de Egipto á la Judéa ».

Al 3.^o que el Hijo de Dios tomó cuerpo pasible, como se dirá (C. 14, a. 1); pero alma perfecta en ciencia y gracia; y por esto fue convenientemente su cuerpo sometido á la impresion de los cuerpos celestes, mas su alma no lo estuvo á la de los espíritus celestes.

CUESTION XIII.

Potencia del alma de Cristo.

1.º Tuvo el alma de Cristo la omnipotencia en absoluto? 2.º La tuvo con relacion á la inmutacion de las criaturas? 3.º Y respecto á su propio cuerpo? 4.º La tuvo respecto á la ejecucion de su voluntad?

ARTÍCULO I. — El alma de Cristo tuvo en absoluto la omnipotencia? (1)

1.º Parece que el alma de Cristo tuvo la omnipotencia: porque dice San Ambrosio sobre San Lucas (Gloss. ord. super illud Luc. 1, *Hic erit magnus*): « el poder, que tiene naturalmente el Hijo de Dios, lo había de recibir hombre en el tiempo »; y esto parece ser principalmente segun el alma, que es la parte mejor del hombre. Luego, habiendo tenido el Hijo de Dios *ab-æterno* la omnipotencia, parece que el alma de Cristo recibió la omnipotencia en el tiempo.

2.º Así como la potencia de Dios es infinita, así tambien su ciencia. Pero el alma de Cristo tiene en cierto modo la ciencia de todo lo que Dios sabe (2), como se ha dicho (C. 10, a, 2). Luego tambien tiene la potencia de todas las cosas, y así es omnipotente.

3.º El alma de Cristo tiene toda ciencia; y de las ciencias una es práctica y otra especulativa: luego de las cosas, que sabe, tiene la ciencia práctica, esto es, sabe hacer lo que sabe; y así parece que puede hacer todas las cosas.

Por el contrario: lo que es propio de Dios no puede convenir á criatura alguna; y es propio de Dios ser omnipotente, segun aquello (Exod. 15, 2), *este es mi Dios y le glorificaré*; y despues añade, *omnipotente es su nombre*. Luego, siendo

una criatura el alma de Cristo, no tiene la omnipotencia.

Conclusion. *Es imposible que el alma de Cristo sea absolutamente omnipotente, siendo como es parte de la naturaleza humana.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 2, a. 1 y 2) en el misterio de la Encarnacion de tal modo se hizo la union en la persona, que sin embargo quedó la distincion de naturalezas, es decir, conservando una y otra naturaleza lo que le es propio. Mas la potencia activa de cualquier cosa sigue á la forma de la misma, que es el principio de obrar (3); y la forma ó es la naturaleza misma de la cosa, como en los seres simples, ó constituye la naturaleza misma de las cosas en las que son compuestas de materia y forma. De aquí es evidente que la potencia activa de cualquier cosa es consiguiente á su naturaleza; y así la omnipotencia se refiere á la naturaleza divina como su consecuencia: porque, como la naturaleza divina es el mismo ser incircunscrito de Dios, segun consta por San Dionisio (De div. num. c. 5, lect. 1); de ahí es que tiene potencia activa respecto de todas las cosas, que pueden tener razon de ente, lo que es tener la omnipotencia: como tambien cualquiera otra cosa tiene potencia activa respecto de las cosas, á que se estiende la perfeccion de su naturaleza, como lo cáldo para calentar. Luego

(1) Agustín de Roma decía virtualmente que « el alma de Cristo era en absoluto omnipotente », en el hecho de asegurar que « su naturaleza humana es la misma persona del Verbo y verdaderamente Dios natural y propio ». Ya queda

dicho fue condenado en el concilio de Basilea.

(2) Por ciencia de vision, no por la de simple inteligencia, conforme á lo dicho en el lugar citado en el texto.

(3) Principio *quo* únicamente, y no *quod*.

go, siendo el alma de Cristo parte de la naturaleza humana, es imposible que tenga la omnipotencia.

Al argumento 1.º dirémos, que el hombre recibió en el tiempo la omnipotencia, que el Hijo de Dios tuvo *ab-æterno* por la union misma de la persona; de la cual resultó que, así como el hombre se dice Dios, así se diga omnipotente (1): no como si fuese otra la omnipotencia del hombre que la del Hijo de Dios, como ni otra la deidad; sino porque es una sola la persona de Dios y del hombre.

Al 2.º que una es la razon de la ciencia y otra la de la potencia activa, como algunos dicen: porque la potencia activa resulta de la naturaleza misma de la cosa, por cuanto la accion se considera como saliendo del agente; mientras que la ciencia no siempre se obtiene por la misma esencia ó forma del que sabe, sino que puede ser tenida por la asimilacion del que sabe á las cosas sabidas segun las semejanzas recibidas. Mas esta razon no parece concluyente: porque, así como alguno puede conocer en virtud de la semejanza recibida de otro, así tambien puede obrar por la forma recibida de otro; como el agua ó el hierro calientan por el calor recibido del fuego. Luego no se impide por esto que, así como el alma de Cristo puede conocer todo por las semejanzas de las cosas infundidas por Dios en él, asimismo puede hacerlas por las mismas semejanzas. Es de considerarse ademas que lo que es recibido en una naturaleza inferior, de otra superior se tiene pormodo inferior; porque el calor no tiene la misma perfeccion y virtud en el agua que lo recibe que en el fuego. Así pues, como el alma de Cristo es de naturaleza inferior á la naturaleza divina, las semejanzas de las cosas no son recibidas en el alma misma de Cristo segun la misma perfeccion y virtud, conforme á las que están en la naturaleza divina. De lo cual resulta que la ciencia del alma de Cristo es inferior á la ciencia divina en cuanto al modo de conocer, puesto que Dios conoce más perfectamente las cosas que el alma de Cristo; y tambien en cuanto al número de las cosas sabidas, puesto que

el alma de Cristo no conoce todas las cosas, que Dios puede hacer, las que sin embargo conoce Dios por la ciencia de su simple inteligencia: aunque conozca todas las presentes, pasadas y futuras, que Dios conoce con la ciencia de la vision. Y asimismo las semejanzas de las cosas infundidas en el alma de Cristo no igualan á la virtud divina en el obrar, esto es, de modo que pueda ejecutar todas las que puede Dios, ú obrarlas tambien del modo que Dios obra; el cual obra por la infinita virtud, de la que no es capaz la criatura. Por otra parte no hay cosa, que demande una virtud infinita, para que tenga un conocimiento cualquiera, aunque haya un modo de conocer que sea de virtud infinita: pero hay cosas que no pueden ser hechas sino por la virtud infinita, como la creacion y otras semejantes, segun se ve por lo espuesto en la 1.ª Parte (C. 55). Y por tanto el alma de Cristo, que siendo criatura tiene virtud finita, puede en verdad conocer todo, mas no por todo modo; pero no puede hacer todas las cosas, lo cual pertenece á la razon de la omnipotencia, y entre otras cosas es evidente que no puede crearse á sí misma (2).

Al 3.º que el alma de Cristo tuvo la ciencia práctica y especulativa; sin embargo no es menester que tenga la ciencia práctica de todas aquellas cosas, de las cuales tuvo la ciencia especulativa: pues para tener la ciencia especulativa basta la sola conformidad ó asimilacion del esciente á la cosa sabida; mas para la ciencia práctica se requiere que las formas de las cosas, que están en el entendimiento, sean operativas. Mayor cosa es empero tener la forma é imprimir la forma habida en otro que tener solo la forma, como es más brillar é iluminar que solo brillar. De aquí es que el alma de Cristo tiene ciertamente la ciencia especulativa de crear (pues sabe de qué modo crea Dios); pero no tiene la ciencia práctica de esta cosa, puesto que no tiene la ciencia operativa de la creacion.

ARTÍCULO II.—¿Tuvo el alma de Cristo la omnipotencia respecto á la inmutacion de las criaturas?

1.º Parece que el alma de Cristo tiene

(1) Sole en virtud de la comunicacion del lenguaje.

(2) Conviene tener aquí presente lo espuesto y demostrado en la C. 45, a. 5, de la 1.ª Parte, en el tomo 1.º

la omnipotencia respecto á la inmutacion de las criaturas: porque dice él mismo (Matth. ult. 18), *me ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra*; y bajo el nombre de cielo y tierra se entiende toda criatura, como se ve cuando se dice (Gen. 1, 1), *en el principio crió Dios el cielo y la tierra*. Luego parece que el alma de Cristo tiene la omnipotencia respecto á la inmutacion de las criaturas.

2.º El alma de Cristo es más perfecta que cualquiera criatura; y cualquier criatura puede ser movida por alguna otra, pues dice San Agustin (De Trin. l. 3, c. 4) que, « así como los cuerpos más » crasos é inferiores son regidos por los » más sutiles y potentes con cierto órden, así todos los cuerpos por el espíritu de la vida, y el espíritu de la vida » irracional por el espíritu racional de la » vida, y el espíritu de la vida racional » desertor y pecador por el espíritu de » la vida racional, piadoso y justo ». Mas el alma de Cristo mueve tambien á los mismos espíritus supremos iluminándolos, como dice San Dionisio (De coelest. hierarch. c. 7). Luego parece que el alma de Cristo tiene la omnipotencia respecto á la inmutacion de las criaturas.

3.º El alma de Cristo tuvo plenísimamente la gracia de los milagros ó virtudes, como tambien las demas gracias. Pero toda inmutacion de las criaturas puede pertenecer á la gracia de los milagros, puesto que áun los cuerpos celestes fueron inmutados milagrosamente en su órden, como prueba San Dionisio (epist. ad Polycarpum, 7) (1). Luego el alma de Cristo tuvo la omnipotencia respecto á la inmutacion de las criaturas.

Por el contrario: transmutar las criaturas compete al mismo que tiene el poder de conservarlas; y esto es propio de solo Dios, segun aquello (Hebr. 1, 3), *sustentándolo todo con la palabra de su virtud*. Luego es esclusivo de solo Dios tener la omnipotencia respecto de la inmutacion de las criaturas; y por tanto esto no conviene al alma de Cristo.

Conclusion. *Debe decirse en absoluto que el alma de Cristo no es omnipotente*

(1) Refiriéndose principalmente al eclipse de sol ocurrido en la muerte del Señor contra el curso ordinario de la naturaleza, por no hallarse la luna entónces en la posicion rela-

en cuanto á la inmutacion de las criaturas.

Responderémos, que es necesario hacer aquí una doble distincion: la 1.ª es de parte de la transmutacion de las criaturas que es de tres modos: 1.º natural, esto es, que se hace por el agente propio segun el órden de la naturaleza; 2.º milagroso, que se realiza por el agente sobrenatural de un modo superior al órden y curso comun de la naturaleza, como la resurreccion de los muertos; 3.º segun que toda criatura es reducible á la nada. La 2.ª distincion debe tomarse de parte del alma de Cristo, que puede ser considerada de dos modos: 1.º segun la propia naturaleza y virtud, ya natural, ya gratuita; 2.º segun que es instrumento del Verbo de Dios unido á ella personalmente. Si pues hablamos del alma de Cristo segun la propia naturaleza y virtud, ya natural, ya gratuita; tuvo poder para producir aquellos efectos, que son convenientes al alma, v. g. para gobernar al cuerpo y disponer los actos humanos, y tambien para iluminar por medio de la plenitud de la gracia y de la ciencia á todas las criaturas racionales, que se apartan de su perfeccion, de la manera que esto conviene á la criatura racional. Mas, si hablamos del alma de Cristo, segun que es instrumento del Verbo á ella unido, en este concepto tuvo la virtud instrumental, para hacer todas las mutaciones milagrosas ordenables al fin de la Encarnacion, que es restaurar todas las cosas que existen en el cielo ó en la tierra. Las inmutaciones empero de las criaturas, segun son susceptibles de volver á la nada, corresponden á la creacion de las cosas, segun que son producidas de la nada. Y por esto, así como solo Dios puede crear, así solo él puede reducir á la nada las criaturas; siendo tambien él solo quien las conserva en el ser para que no caigan en la nada. Así pues *debe decirse que el alma de Cristo no tiene la omnipotencia respecto de la inmutacion de las criaturas.*

Al argumento 1.º dirémos que, como dice San Jerónimo (2) (sup. loc. Matth. cit. in arg.), « la potestad ha sido dada

tiva respecto del sol, que astronómicamente produce sus eclipses.

(2) Tomándolo de San Hilario.

» al que poco ántes fue crucificado, fue » sepultado en la tumba, y despues re- » sucitó», esto es, á Cristo, segun que es hombre. Dícese que le fue dada toda potestad por razon de la union, por la que se hizo que el hombre fuese omnipotente, segun lo dicho (a. 1, al 1.º). Y, aunque esto hubiera sido conocido de los ángeles ántes de la resurreccion, fue sin embargo notorio á todos los hombres despues de la resurreccion, como dice San Remigio (Cat. aur. Divi Thomæ). Mas las cosas se dicen ser hechas, cuando son conocidas; y por lo tanto despues de la resurreccion dice el Señor que le había sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra.

Al 2.º que, aunque toda criatura sea mudable por otra criatura á escepcion del ángel supremo, que sin embargo puede ser iluminado por el alma de Cristo; no obstante no toda inmutacion, que puede ser hecha acerca de la criatura, puede hacerse por la criatura, sino que ciertas inmutaciones pueden ser hechas por solo Dios. Mas cualesquiera inmutaciones, que pueden ser hechas por las criaturas, pueden serlo tambien por el alma de Cristo, segun que es instrumento del Verbo; no empero segun su propia naturaleza y virtud, puesto que ciertas de tales inmutaciones no pertenecen al alma, ni en cuanto al orden de la naturaleza ni en cuanto al orden de la gracia.

Al 3.º que, segun se ha dicho en la 2.ª P. (2-2.ª, C. 178, a. 1, al 1.º), la gracia de las virtudes ó de los milagros se da al alma de algun Santo, no porque le convenga hacer milagros por propia virtud, sino para que sean hechos estos milagros por virtud divina. Y esta gracia fue dada escelentísimamente al alma de Cristo, es decir, que no solamente él mismo hiciera milagros, sino tambien para que transmitiera á otros esta gracia. Por lo cual se dice (Matth. 10, 1) que, *convocados sus doce discípulos, les dió potestad (1) sobre los espíritus inmundos, para lanzarlos, y para sanar toda dolencia y toda enfermedad.*

(1) La cual puede entenderse recibida de la virtud divina, y no precisamente del alma de Cristo.

(2) *In quo*; mas Nicolai sospecha no sin razon que debe

ARTÍCULO III. — ¿El alma de Cristo tuvo la omnipotencia respecto de su propio cuerpo?

1.º Parece que el alma de Cristo tuvo la omnipotencia respecto de su propio cuerpo: porque dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 20 y 23) que « todas las cosas » naturales fueron para Cristo voluntarias, pues queriendo tuvo hambre y sed » y temió y murió ». Pero se dice que es Dios omnipotente, porque *hizo todas las cosas que quiso*. Luego parece que el alma de Cristo tuvo la omnipotencia respecto á las operaciones naturales de su propio cuerpo.

2.º En Cristo existió la naturaleza humana más perfectamente que en Adán, en quien (2) segun la justicia original, que tuvo en el estado de la inocencia, tenía (2) el cuerpo sujeto por completo al alma, de modo que nada pudiera ocurrir en su cuerpo contra la voluntad del alma. Luego mucho más el alma de Cristo tuvo la omnipotencia respecto de su cuerpo.

3.º Por la imaginacion del alma se altera naturalmente el cuerpo, y tanto más, cuanto el alma fuere más fuerte de imaginacion, como se ha demostrado en la 1.ª Parte (C. 117, a. 3, al 3.º). Pero el alma de Cristo tuvo virtud perfectísima, ya en cuanto á la imaginacion, ya en cuanto á las otras fuerzas. Luego el alma de Cristo fue omnipotente respecto á su propio cuerpo.

Por el contrario, se dice (Hebr. 2, 17) que *debió en todo asemejarse á los hermanos*, y principalmente en las cosas que pertenecen á la condicion de la naturaleza humana; y á esta condicion pertenece que la salud del cuerpo y su nutricion y crecimiento no estén sometidas al imperio de la razon ó de la voluntad; porque las cosas naturales están sometidas á solo Dios, que es el autor de la naturaleza. Luego ni en Cristo estaban sometidas. No fue pues omnipotente el alma de Cristo respecto de su propio cuerpo.

Conclusion. *El alma de Cristo [1] no podia segun su propia naturaleza y virtud inmutar su propio cuerpo de la natu-*

leerse acaso *qui*, ó bien *erat* (estaba) en lugar de (tenia) *habebat*.

ral disposicion; pero sí [2] como instrumento unido al Verbo; aunque [3] tal omnipotencia debe más bien atribuirse al Verbo mismo.

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2) el alma de Cristo puede ser considerada de dos modos: 1.º segun la propia naturaleza y virtud (1); y de este modo, así como no podía inmutar los cuerpos exteriores del curso y órden de la naturaleza, así tampoco podía inmutar su propio cuerpo de su natural disposicion; puesto que el alma de Cristo segun la propia naturaleza tiene proporcion determinada á su cuerpo; 2.º puede ser considerada el alma de Cristo, segun que es instrumento unido al Verbo de Dios en la persona; y en este concepto estaba sometida enteramente á su potestad toda la disposicion de su propio cuerpo. Sin embargo, puesto que la virtud de la accion no se atribuye propiamente al instrumento sino al agente principal; tal omnipotencia se atribuye más bien al mismo Verbo de Dios que al alma de Cristo.

Al argumento 1.º dirémos, que las palabras del Damasceno deben entenderse respecto á la voluntad divina de Cristo; puesto que, como el mismo dice ántes (c. 14 y 15), « por beneplácito de la divina voluntad era permitido á la carne » sufrir y ejecutar lo que la es propio ».

Al 2.º que no pertenecía á la justicia original, que tuvo Adán en el estado de la inocencia, que el alma del hombre tuviese la virtud de modificar su propio cuerpo en cualquiera forma, sino el que pudiera conservarlo sin daño alguno: y Cristo hubiera podido asumir esta virtud, si hubiese querido. Pero, siendo tres los estados de los hombres, á saber, de inocencia, de culpa y de gloria; así como del estado de gloria tomó la comprension y del estado de la inocencia la inmunidad de pecado, así tambien del estado de la culpa tomó la necesidad de someterse á las penalidades de esta vida, como se dirá (C. 14, a. 2).

Al 3.º que á la imaginacion, si fuere fuerte, obedece naturalmente el cuerpo relativamente á ciertas cosas, v. g. en cuanto á la caída de la viga colocada en

alto, puesto que la imaginacion es hecha para ser el principio del movimiento local, como se dice (De an. l. 3, t. 48 y sig.). Así mismo tambien en cuanto á la alteracion, que es segun el calor y el frio, y otras consiguientes; puesto que las pasiones del alma, que agitan el corazon, son naturalmente producidas por la imaginacion; y así es que por la conmocion de los espíritus se altera todo el cuerpo. Mas las otras disposiciones corporales, que no tienen un órden natural con la imaginacion, no son alteradas por esta, por muy fuerte que sea; v. g. la figura de la mano ó del pie ó algo semejante.

ARTÍCULO IV. — ¿El alma de Cristo tuvo la omnipotencia respecto de la ejecucion de su voluntad?

1.º Parece que el alma de Cristo no tuvo la omnipotencia respecto á la ejecucion de su propia voluntad: porque se dice (Marc. 7) que, habiendo entrado en una casa, quiso que nadie lo supiese, pero que no pudo ocultarse. Luego no pudo ejecutar en todo el propósito de su voluntad.

2.º El precepto es signo de la voluntad, como se ha dicho (P. 1.º, C. 19, a. 12). Pero el Señor mandó hacer ciertas cosas, y sucedieron las contrarias; pues se dice (Matth. 9, 13) que Jesus conminó á los ciegos, á quienes diera vista, diciendo, *mirad que nadie lo sepa; mas ellos saliendo de allí, lo publicaron por toda aquella tierra*. Luego no en todas las cosas pudo ejecutar el propósito de su voluntad.

3.º Lo que uno puede hacer no lo demanda á otro. Pero el Señor pidió al Padre orando aquello que quería que fuese hecho, pues se dice (Luc. 6, 12) que *salió al monte á hacer oracion, y pasó toda la noche orando á Dios*. Luego no pudo alcanzar en todas las cosas el propósito de su voluntad,

Por el contrario, dice San Agustín (2) (Qq. vet. et novi Test. q. 77): « es imposible que no se cumpla la voluntad del Salvador, ni puede querer lo que sabe que no debe ser hecho ».

(1) Aun la gratuita y santificante; pues la santidad no confiere per se el poder inmutador, como puede hacerlo la procedente de gracia gratis-data.

(2) Ya queda repetido que no es de San Agustín el citado libro.

Conclusion. *El alma de Cristo pudo ejecutar por propia virtud [1] cuanto por sí misma quiso; y por virtud divina [2] cuanto en tal concepto quería, como instrumento de la divinidad.*

Responderémos, que el alma de Cristo quiso algo de dos modos: 1.º como *para cumplirlo por sí mismo*, y así debe decirse que *pudo todo lo que quiso*, pues no convenría á su sabiduría el que quisiera hacer algo por sí, que no estuviera sometido á su virtud; 2.º *quiso algo, para que se cumpliera por la virtud divina*, como la resurreccion del propio cuerpo y otras tales obras milagrosas, *que no podía por propia virtud, sino en cuanto era instrumento de la divinidad*, segun se ha dicho (a. 2).

Al argumento 1.º dirémos que, como observa San Agustin' (Qq. vet. et novi Test.), « lo que ha sido hecho, esto debe decirse haberlo querido Cristo; porque es de advertir que aquello se efectuó en los confines de los gentiles, cuando todavía no era el tiempo de predicarles: sin embargo la envidia era la que impedía recibir á los que de ellos mismos venían á la fe; y así no quiso ser predicado por los suyos, pero sí el ser querido; y así sucedió ». O puede decirse que esta voluntad de Cristo no tuvo por objeto lo que debía hacerse por ella,

sino lo que debía hacerse por otros, lo cual no dependía de su voluntad humana, Así en la epístola del papa Agaton (aceptada en el 6.º Concilio Constant. 3.º act. 4) se lee: « con que ni el Creador y el Redentor de todos pudo estar oculto en la tierra? á no ser que esto se reduzca á su voluntad humana, que se dignó tomar temporalmente ».

Al 2.º que, como dice San Gregorio (Moral. l. 19, c. 14), « el Señor ordenando callar sus virtudes ha dado ejemplo á sus servidores, para que ellos deseen tener ocultas sus virtudes, y sin embargo estas se manifiestan á su pesar, para ser provechosas á otros ». Así pues aquel precepto designaba la voluntad del mismo, que rehuía la gloria humana, segun aquello (Joan. 8, 50), *no busco yo mi gloria*. Quería sin embargo absolutamente, sobre todo segun su divina voluntad, que se publicase el milagro hecho para utilidad de otros.

Al 3.º que Cristo oraba, ya por las cosas que debían ser hechas por la virtud divina, ya tambien por lo que había de hacer por su voluntad humana; puesto que la virtud y operacion del alma de Cristo dependían de Dios, que *obra en nosotros el querer y el hacer*, como se dice (Philip. 2, 13).

CUESTION XIV.

Defectos del cuerpo tomados por el Hijo de Dios.

Debemos tratar ahora de los defectos, que Cristo tomó en la naturaleza humana: 1.º de los defectos del cuerpo. 2.º de los del alma.

Sobre lo 1.º examinaremos: 1.º El Hijo de Dios debió tomar en la naturaleza humana los defectos del cuerpo? — 2.º Tomó la necesidad de estar sometido á estos defectos? — 3.º Contrajo estos defectos? — 4.º Tomó todos estos defectos?

ARTÍCULO I. — ¿El Hijo de Dios debió tomar en la naturaleza humana los defectos del cuerpo? (1)

1.º Parece que el Hijo de Dios no debió asumir la naturaleza humana con los defectos del cuerpo: porque, así como el alma está unida personalmente al Verbo de Dios, así también el cuerpo; y el alma de Cristo tuvo la omnimoda perfección, así en cuanto á la gracia como en cuanto á la ciencia, según lo ya dicho (C. 7, a. 9, y C. 9, a. 1). Luego también su cuerpo debió ser perfecto de todos modos, sin tener en sí defecto alguno.

2.º El alma de Cristo veía al Verbo de Dios con aquella visión, con que le ven los bienaventurados, según lo dicho (C. 9, a. 2); y así el alma de Cristo era bienaventurada. Pero por la beatitud del alma se glorifica el cuerpo, pues dice San Agustín en su carta á Dióscoro (118 ó 56): « Dios hizo el alma de naturaleza tan poderosa, que de su plenísima beatitud » redundaba también sobre la naturaleza inferior, que es el cuerpo; no la beatitud » que es propia del que goza y del inteligente, sino la plenitud de la salud, es » decir, el vigor de la incorruptión ». Así pues el cuerpo de Cristo fue incorruptible y sin defecto alguno.

3. La pena es consecuencia de la culpa.

Pero en Cristo no hubo culpa alguna, según aquello (1 Petr. 2, 22), *no hizo pecado*. Luego ni los defectos corporales, que son penales, debieron existir en él.

4.º Ningún sabio asume lo que le impide el propio fin; y por tales defectos corporales parece impedirse el fin de la Encarnación: 1.º porque por estas debilidades los hombres eran impedidos de su conocimiento, según estas palabras (Is. 53, 2), *le hemos deseado, mas nos ha parecido despreciado y el postrero de los hombres, varón de dolores, y que sabe de trabajos, y como escondido su rostro, y despreciado, por lo que no hicimos aprecio de él*; 2.º porque no parece cumplirse el deseo de los Santos Padres, de cuya persona se dice (Is. 51, 9), *levántate, levántate, vistete de fortaleza, brazo del Señor*, 3.º porque parecía más conveniente que la potencia del demonio pudiese ser vencida y que la debilidad humana pudiese ser curada más bien por la fortaleza que por la debilidad. Luego no parece fuese conveniente que el Hijo de Dios tomase la naturaleza humana con las debilidades ó defectos corporales.

Por el contrario, dicese (Hebr. 2, 18), *en cuanto padeció y fue tentado, es poderoso para ayudar á aquellos que son tentados*, y vino para ayudarnos; por lo cual también David decía (Ps. 120), *levanté*

(1) Julian de Halicarnaso, hereje acéfalo, decía que « el cuerpo de Cristo era incorruptible desde su misma concepción »; los afartodocitas que « la carne que Cristo tomó de la Virgen fue incorruptible ántes de la Pasión »; y los fantasistas que « Cristo no tomó cuerpo humano pasible »: errores

anatematizados por Clemente IV en el concilio de Viena, por Eugenio IV en el de Florencia, por el 1.º de Efeso (can. 12 y 13) y por el 1.º de Toledo contra los priscilianitas con aprobación del papa Leon.

mis ojos á los montes, de donde me vendrá el socorro. Luego fue conveniente que el Hijo de Dios tomase la carne sometida á las enfermedades humanas, para que pudiera ser tentado y sufrir en ella, y de este modo prestarnos auxilio.

Conclusion. *Fue conveniente que el cuerpo tomado por el Hijo de Dios estuviese sometido á los padecimientos y defectos humanos.*

Responderémos, que fue conveniente que el cuerpo tomado por el Hijo de Dios estuviese sometido á las enfermedades y defectos humanos, y principalmente por tres razones: 1.^o porque el Hijo de Dios encarnándose vino á este mundo, para satisfacer por el pecado del género humano; y uno satisface por el pecado de otro, tomando para sí la pena debida por el pecado del otro. Siendo pues los defectos corporales, es decir, la muerte, el hambre, la sed y semejantes penas del pecado, que fue introducido en el mundo por Adán, segun aquello (Rom. 5, 12), *por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte*; síguese que fue conveniente en cuanto al fin de la Encarnacion, que tomase en su naturaleza y en vez de nosotros esas penalidades, segun estas palabras (Is. 53, 4): *en verdad tomó sobre sí vuestras enfermedades.* 2.^o Para establecer la fe de la Encarnacion: porque, no siendo conocida de los hombres la naturaleza humana de otra manera, sino segun que está sujeta á tales defectos corporales; si sin estos defectos el Hijo de Dios hubiese tomado la naturaleza humana, parecería no haber sido verdadero hombre ni que hubiese tenido verdadera carne, sino fantástica, como supusieron los maniquéos. Y por tanto, como se dice (Philipp. 2, 7), *se anonadó á sí mismo tomando forma de siervo, hecho á semejanza de hombres y hallado en la condicion como hombre*; por lo que tambien Santo Tomás fue vuelto á la fe por la contemplacion de las llagas de Cristo, como se dice (Joan. 20). 3.^o Por el ejemplo de paciencia, que nos da sobrellevando con valor las pasiones (1) y defectos humanos; por lo cual se dice (Hebr. 12, 3), *sufrió tal contradiccion de los pecadores contra su*

persona, para que no os fatigueis desfalleciendo en vuestros ánimos.

Al argumento 1.^o dirémos, que la satisfaccion por los pecados de otro tiene como materia las penas, que alguno sufre por el pecado de otro; pero tiene por principio el hábito del alma, por el que se inclina á querer satisfacer por otro, y de él recibe su eficacia la satisfaccion; pues esta no sería eficaz, si no procediera de la caridad, como despues se dirá (Supplem. C. 14, a. 2). Así que convino que el alma de Cristo fuese perfecta en cuanto al hábito de las ciencias y virtudes, para que tuviera la facultad de satisfacer; y que su cuerpo estuviese sujeto á las enfermedades, para que no le faltase la materia de la satisfaccion.

Al 2.^o que segun la relacion natural, que hay entre el alma y el cuerpo, de la gloria del alma redonda la gloria al cuerpo. Pero esta relacion natural en Cristo estaba sometida á la voluntad de la divinidad del mismo, de la que resultó que la beatitud permaneciese en el alma y no se derivase al cuerpo; pero que la carne sufriese las cosas, que convienen á la naturaleza pasible, segun lo que dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 15) que « por beneplácito de la voluntad divina » se permitía á la carne sufrir y obrar lo que la es propio ».

Al 3.^o que la pena sigue siempre á la culpa actual ú original, unas veces del que es castigado, y otras de aquel, por quien uno sufriendo las penas satisface. Y así sucedió en Cristo, segun se dice (Is. 53, 5), *fue llagado por nuestras iniquidades, quebrantado fue por nuestros pecados.*

Al 4.^o que la enfermedad tomada por Cristo no impidió el fin de la Encarnacion, sino que lo promovió más y más, segun lo dicho. Y, aunque por estas enfermedades se escondiese su divinidad, manifestábase no obstante la humanidad, que es el camino para llegar á Dios, segun aquello (Rom. 5, 2), *por Jesucristo tenemos acceso á Dios.* Mas los antiguos patriarcas deseaban en el Cristo no la fortaleza corporal sino la espiritual, por la cual venció al demonio y curó la debilidad humana.

(1) Sacrificios ó padecimientos.

ARTÍCULO II. — Cristo asumió la necesidad de estar sometido á estos defectos?

1.º Parece que Cristo no estuvo sometido á estos defectos por necesidad : porque se dice (Is. 53, 7), *se ofreció porque quiso* ; y habla de la oblation referente á la Pasion. Pero la voluntad se opone á la necesidad. Luego Cristo no estuvo sometido por necesidad á los defectos corporales.

2.º Dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 20), « nada se considera en Cristo » obligado (1) sino todo voluntario » ; y lo que es voluntario no es necesario : luego tales defectos no existieron por necesidad en Cristo.

3.º La necesidad se impone por alguno más poderoso ; pero ninguna criatura es más poderosa que el alma de Cristo, á la cual pertenecía conservar su propio cuerpo. Luego tales defectos ó enfermedades no existieron por necesidad en Cristo.

Por el contrario, dice el Apóstol (Rom. 8, 3), *envió Dios á su Hijo en semejanza de carne de pecado* ; y es condicion de la carne del pecado que tenga necesidad de morir y sufrir otros padecimientos semejantes : luego tal necesidad de sufrir estos defectos existió en la carne de Cristo.

Conclusion. *El cuerpo de Cristo estuvo sujeto á la muerte y análogos defectos [1] por necesidad natural consiguiente á la materia, áun por la de coaccion [2] como repugnante á la naturaleza corpórea ; no empero [3] en cuanto tal necesidad repugna á la voluntad, sino segun el movimiento evasivo de esta respecto de la muerte y sufrimientos corporales.*

Responderémos, que hay dos clases de *necesidad* : una de *coaccion*, que proviene de agente estrínseco, y esta necesidad contraría á la naturaleza y á la voluntad, cuyo principio de ambas es intrínseco ; y otra es la *necesidad natural*, que resulta de los principios naturales, v. gr. la forma, como es necesario que el fuego caliente, ó la materia, como es necesario que

(1) Hecho por necesidad.

(2) No pudiendo naturalmente evitar que el clavo le talarase ó que le hiriese el azote aplicado á sus sacratísimas espaldas.

(3) En el sentido de verse precisado á aceptar necesaria-

un cuerpo compuesto de elementos contrarios se disuelva. Ahora bien : *segun esta necesidad*, que proviene de la materia, *el cuerpo de Cristo estuvo sujeto á la necesidad de la muerte y de otros defectos semejantes* ; porque, como se ha dicho (a. 1, al 2.º), « por beneplácito de la voluntad divina se permitía sufrir y ejecutar á la carne de Cristo las cosas » propias de ella ». Esta necesidad empero es producida por los principios de la naturaleza humana, segun lo dicho. Mas, *si hablamos de la necesidad de coaccion, segun que repugna á la naturaleza corporal*, es preciso reconocer así mismo que *el cuerpo de Cristo estuvo sometido segun la condicion de su propia naturaleza á la necesidad del clavo perforador y del azote que le hería* (2). Mas, *segun que esta necesidad repugna á la voluntad, es evidente que en Cristo no existió la necesidad de estos defectos ni con respecto á la divina voluntad, ni en absoluto con relacion á la voluntad humana del mismo, segun que esta sigue las deliberaciones de la razon ; sino solamente segun el movimiento natural de la voluntad*, esto es, *segun que rehuye naturalmente la muerte y tambien los daños corporales.*

Al argumento 1.º dirémos, que se dice que Cristo *se ofreció porque quiso* con voluntad divina y con voluntad humana deliberada ; aunque la muerte fuese contraría al movimiento natural de la voluntad humana, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 23 y 24).

La respuesta al 2.º es evidente por lo dicho.

Al 3.º que nada fue más poderoso que el alma de Cristo en absoluto ; y sin embargo nada impide que algo hubiese sido más poderoso en cuanto á este efecto, como los clavos para perforar. Y digo esto, segun que el alma de Cristo es considerada segun su propia naturaleza y virtud.

ARTÍCULO III. — Contrajo (3) Cristo defectos corporales ?

1.º Parece que Cristo contrajo defec-

mente el efecto penal con su causa ; que, no siendo aquí otra que el pecado, lo argüiria ó supondría en Cristo en la hipótesis afirmativa : por cuya razon se establece como doctrina inconcusa la contestacion negativa.

tos corporales : porque decimos contraer lo que traemos de nuestro origen juntamente con la naturaleza; y Cristo trajo simultáneamente con su naturaleza humana los defectos y enfermedades corporales del seno de su Madre, cuya carne estaba sometida (1) á tales defectos. Luego parece que contrajo estos defectos.

2.º Lo que es producido por los principios de la naturaleza se recibe (*trahitur*) á la vez con ella ; y así se contrae. Pero tales penalidades son producidas por los principios de la naturaleza humana. Luego las contrajo Cristo.

3.º Segun estos defectos Cristo se asemeja á los otros hombres, como se dice (Hebr. 2). Pero los demas hombres contraen estos defectos. Luego parece que tambien Cristo los contrajo.

Por el contrario : estos defectos se contraen por el pecado, segun aquello (Rom. 5, 12), *por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte* ; mas en Cristo no tuvo lugar el pecado : luego no contrajo Cristo estos defectos.

Conclusion. *Cristo no contrajo los defectos corporales como hábito del pecado, sino por propia voluntad.*

Responderémos, que en el verbo *contrahere* se comprende la relacion de la causa al efecto, de suerte que se dice que una cosa es contraida, por lo mismo que se adquiere necesariamente y á la vez con su causa. Mas la causa de la muerte y de estos defectos en la naturaleza humana es el pecado, puesto que *por el pecado entró la muerte en este mundo*, como se dice (Rom. 5, 12); y por esto se dice propiamente que contraen estos defectos aquellos, que por débito del pecado incurren en ellos : Cristo empero no tuvo estos defectos por hábito de pe-

cado ; porque, como dice San Agustin esponiendo estas palabras (Joan. 3), *qui de sursum venit super omnes est* (Glosa ord.), « de lo alto vino Cristo, esto » es, de la altura de la naturaleza humana, que tuvo ántes del pecado del primer hombre », pues tomó la naturaleza humana sin pecado en aquella pureza que tenía en el estado de la inocencia; y de este modo habría podido tomar la naturaleza humana sin las imperfecciones. Así pues es notorio que *Cristo no contrajo estos defectos como recibéndolos por hábito del pecado, sino por su propia voluntad.*

Al argumento 1.º dirémos, que la carne de la Virgen fue concebida en el pecado original (2); y por tanto contrajo estos defectos. Pero la carne de Cristo (3) tomó de la Virgen la naturaleza sin culpa (4), é igualmente hubiera podido tomar la naturaleza sin pena ; pero quiso tomar la pena para cumplir la obra de nuestra redencion, segun se ha dicho (a. 1). Así pues tuvo estas imperfecciones, no contrayéndolas, sino tomándolas voluntariamente.

Al 2.º que la causa de la muerte y otras imperfecciones corporales en la humana naturaleza es de dos clases : una remota, que se considera por parte de los principios materiales del cuerpo humano, en cuanto es compuesto de elementos contrarios. Mas esta causa era impedida por la justicia original ; y por esto la causa próxima de la muerte y otras imperfecciones es el pecado, por el cual fue quitada la justicia original. Y á causa de esto, como Cristo no tuvo pecado, se dice, no que hubiese contraído estos defectos, sino haberlos tomado voluntariamente (5).

Al 3.º que Cristo es asemejado en estos defectos á los otros hombres en

(1) Como consecuencia natural y general de la degradacion de la naturaleza humana, producida por el pecado originario de Adán, prescindiendo de toda exencion ó privilegio á su favor, del que por ahora no se trata.

(2) Esto es, de la masa seminal infecta por el pecado, cuya infeccion debía naturalmente y por efecto de la generacion misma de su cuerpo manciarlo, á no interponerse preventivamente la gracia de Cristo, que la preservó de incurrir en dicha infeccion. No hay pues motivo formal y serio, para deducir de estas palabras que el Doctor Angélico opinase contra la doctrina hoy ya dogmática de la Concepcion Inmaculada de la Santísima Virgen segun la declaracion del inmortal Pontífice Pio IX en su definicion del 8 de Diciembre de 1854, y que hasta dicha fecha era cuestionable, aunque

tradicionalmente reconocida casi por unanimidad entre todos los doctores católicos en el sentido mismo de la mencionada definicion. V. adelante la C. 27, a. 2, al 3.º, y las esplicaciones del P. Martinez Vigil en la tercera Parte de su *Introduccion*, inserta al principio del tomo 1.º

(3) Las antiguas ediciones romanas ponen *Christus* en lugar de *caro Christi*.

(4) Tampoco es racional inferir de aquí que la culpa se hallase en la naturaleza individual de la Virgen, debiendo entenderse por el contrario que ni tomó culpa ni tomaria podia de dicha naturaleza, en la que nunca existió en virtud de la preservacion mencionada en la nota 2.

(5) V. la C. 15, a. 5, al 1.º

cuanto á la cualidad de ellos, mas no en cuanto á la causa; y por eso Cristo no los contrajo como los otros.

ARTÍCULO IV.—Debió tomar Cristo todos los defectos corporales de los hombres?

1.º Parece que Cristo debió tomar todos los defectos corporales de los hombres: porque dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 6 y 18), « lo que es inasumible es incurable »; y Cristo venía á curar todos nuestros defectos. Luego debió tomarlos todos.

2.º Se ha dicho (a. 1) que, para que Cristo satisficiera por nosotros, debió tener en el alma hábitos perfectivos y defectos en el cuerpo. Pero Cristo por relacion al alma asumió la plenitud de toda la gracia. Luego con relacion al cuerpo debió tomar todos los defectos.

3.º Entre todos los defectos corporales la muerte ocupa el lugar preferente (1). Es así que Cristo asumió la muerte. Luego con mayor razon debió asumir todos los demas defectos.

Por el contrario: los contrarios no pueden producirse á la vez en un mismo (*sujeto*); y hay ciertas debilidades, que son contrarias á sí mismas, según que resultan de principios contrarios. Luego no pudo ser que Cristo asumiera todas las imperfecciones humanas.

Conclusion. *No fue conveniente que Cristo asumiese todos los defectos humanos, sino solo entre los corporales los comunes á todos los hombres y que repugnan á la gracia y la ciencia.*

Responderémos, que según lo dicho (a. 1 y 2) Cristo asumió los defectos humanos, para satisfacer por el pecado de la humana naturaleza; para lo que se requería que tuviese la perfeccion de la ciencia y de la gracia en el alma. Luego debió tomar aquellos defectos, que son consecuencia del pecado comun de toda la naturaleza, y que sin embargo no repugnan á la perfeccion de la ciencia y de la gracia. Así pues *no fue conveniente que asumiera todos los defectos y debili-*

dades humanas; porque hay ciertos defectos, que repugnan á la perfeccion de la ciencia y de la gracia, como la ignorancia, la inclinacion á lo malo y la dificultad para lo bueno. Hay empero otros defectos, que no son consecuencia en comun de toda la naturaleza humana por causa del pecado del primer padre, sino que son producidos en algunos hombres por ciertas causas particulares, como la lepra, el mal caduco (2) y otros semejantes; los cuales á veces son causados por culpa del hombre, v. gr. por una vida desordenada, y otras proceden de la imperfeccion de la virtud formativa, de cuyas dos cosas ninguna conviene á Cristo; puesto que su carne fue concebida del Espíritu Santo, que es de sabiduría y virtud infinitas no pudiendo errar ni faltar, y el mismo Cristo nada desordenado hizo en el régimen de su vida. Hay otra 3.ª especie de defectos, que se hallan comunmente en todos los hombres por el pecado del primer hombre, como la muerte, el hambre, la sed y otros semejantes; y todos estos los tomó Cristo, á los que el Damasceno (Orth. fid. l. 1, c. 14 y l. 3, c. 20) llama « naturales é irrepreensibles (3) pasiones »: naturales, porque son comun consecuencia de toda la naturaleza humana; irrepreensibles, porque no implican defecto de ciencia y gracia.

Al argumento 1.º dirémos, que todos los defectos particulares de los hombres son producidos por la corruptibilidad y pasibilidad del cuerpo, añadidas algunas causas particulares; y por esto, como Cristo curó la pasibilidad y corruptibilidad de nuestro cuerpo, por lo mismo que la tomó, nos curó por consiguiente de todos los otros defectos.

Al 2.º que la plenitud de toda gracia y ciencia era debida por sí misma al alma de Cristo, por el hecho mismo de haber sido tomada por el Verbo de Dios; y así Cristo tomó en absoluto toda la plenitud de la sabiduría y de la gracia. Mas tomó nuestros defectos dispensativamente, para satisfacer por nuestros pecados, no porque le compitiesen *secundum se*; por lo cual no fue preciso que los

(1) Como término y consumacion de todos los demas.

(2) La epilepsia según Apuleyo.

(3) *indetractibiles*, que no deben ni suelen echarse en rostro

ni prestarse á la detraction ó la calumnia, como inculpables por parte del individuo; no *indetractabiles*, como malamente se lee por algunos.

asumiera todos, sino solamente aquellos que bastaban para satisfacer por el pecado de toda la naturaleza humana.

Al 3.º que la muerte sobrevino á todos

los hombres por el pecado del primer padre; mas no otros defectos, aunque sean menores que la muerte. Por lo cual no hay paridad.

CUESTION XV.

Defectos del alma tomados por Cristo.

1.º Hubo pecado en Cristo? — 2.º Existió en él el fomes del pecado? — 3.º Hubo en él ignorancia — 4.º Su alma fue pasible? — 5.º Hubo en él dolor sensible? — 6.º Y tristeza? — 7.º Y temor? — 8.º Y admiracion? — 9.º E ira? — 1.º Fue á la vez viador y comprensor.

ARTÍCULO I.—Hubo en Cristo pecado? (1)

1.º Parece que en Cristo hubo pecado: porque se dice (Ps. 21, 1), *Dios, Dios mio, mirame, ¿por qué me has desamparado? las voces de mis delitos alejan de mi la salud*; y estas palabras se dicen en persona del mismo Cristo, como consta por las que él mismo pronunció en la cruz. Luego parece que en Cristo existieron delitos.

2.º Dice el Apóstol (Rom. 5, 12) que en Adán *todos pecaron*, puesto que todos existieron originalmente en él; y Cristo existió tambien originalmente en Adán. Luego pecó en él.

3.º Dice el Apóstol (Hebr. 2, 18) que, *en cuanto padeció y fue tentado, es poderoso para ayudar tambien á aquellos que son tentados*. Pero sobre todo necesitábamos de su auxilio contra el pecado. Luego parece que en él hubo pecado.

4.º Dice (II Cor. 5, 21) que Dios á *aquel que no había conocido pecado*, esto es, á Cristo, *le hizo pecado por nosotros*; y existe verdaderamente lo que ha sido

hecho por Dios. Luego en Cristo hubo verdaderamente pecado.

5.º Segun la espresion de San Agustin (lib. De agone christ. c. 11) « en el hombre Cristo se nos dió el Hijo de Dios para ejemplo de vida ». Pero el hombre necesita del ejemplo, no solo para vivir con rectitud, sino tambien para arrepentirse de los pecados. Luego parece que en Cristo debió existir pecado, para que arrepiéntiéndose de los pecados nos diera ejemplo de penitencia.

Por el contrario, él mismo dice (Joan. 8, 46) *¿quién de vosotros me argüirá de pecado?*

Conclusion. *De ningun modo tomó Cristo pecado ni original ni actual.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1 y 2) Cristo tomó nuestros defectos, para satisfacer por nosotros y para comprobar la verdad de su naturaleza humana y darnos ejemplo de virtud. Segun estos tres conceptos es evidente que no debió asumir defecto de pecado: 1.º porque el pecado nada obra para la satisfaccion, ántes bien impide la virtud de ella; puesto que, como se dice (Eccli.

(1) No solo no hubo ni pudo haber en él pecado, ni original ni actual; pero ni pecabilidad, incompatible con su gracia tanto habitual como principalisamente con la sustancial de su union al Verbo: dogma de fe consignado cien veces en el Santo Evangelio y declarado ademas espresamente por los

concilios de Basilea (sev. 22) y otros, contra los judíos y en particular los fariseos, que le calumniaban diciéndole endemoniado, infractor del sábado y de la ley, comilon y bebedor, etcétera.

34, 23), *no recibe el Altísimo los dones de los impíos*. 2.º Asimismo por el pecado no demuestra tampoco la verdad de la naturaleza humana: porque el pecado no pertenece á ella, cuya causa es Dios; sino que es más bien contra la naturaleza é introducido por sugestion del diablo, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 30; y l. 3, c. 20). 3.º Porque pecando no pudo dar ejemplo de virtud, puesto que el pecado la contraría. Así pues *Cristo no tomó en modo alguno el defecto del pecado, ni original ni actual*, segun lo que se dice (I Petr. 2, 22), *que no hizo pecado*.

Al argumento 1.º contestaremos que, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 25), se dice algo de Cristo de dos modos: 1.º segun la propiedad natural é hipostática, como se dice que Dios se hizo hombre, y que padeció por nosotros; 2.º segun la propiedad personal y habitual, esto es, como se dicen de él algunas cosas segun que nos representa, las que no le convienen de modo alguno considerado en sí mismo. Por consiguiente tambien entre las siete reglas de Ticonio, que espone San Agustín (De doctr. christ. l. 3, c. 31), « la primera se establece del Señor y de su cuerpo, es decir, » cuando se juzga como una sola persona » la de Cristo y de la Iglesia »: segun esto, hablando Cristo en nombre de sus miembros, dice (Ps. 21, 2), *Verba delictorum meorum*, no que hubiera delitos en la cabeza misma.

Al 2.º que, como dice San Agustín (sup. Genes. ad litt. l. 10, c. 19 y 20), Cristo no estuvo enteramente en Adán y en los demas patriarcas del mismo modo que nosotros estuvimos; pues nosotros estuvimos en Adán segun el principio generador y segun la sustancia corporal, esto es, puesto que, como dice él mismo (ibid.), « viendo en el gérmen visible lo » corpóreo é invisible el concepto, lo uno » y lo otro se derivó de Adán; pero Cristo » tomó de la carne de la Virgen la visible sustancia de la carne, mas la razon » de su concepcion no provino de *semine virili*, sino de otro origen muy diverso y » superior »: por lo que no estuvo en Adán segun la razon seminal, sino solo segun la sustancia corporal. Así pues Cristo no recibió activamente de Adán

la naturaleza humana, sino solo materialmente; pero activamente del Espíritu Santo: como tambien el mismo Adán tomó materialmente su cuerpo del barro de la tierra, y activamente de Dios. Y por esta razon Cristo no pecó en Adán, en el cual estuvo solamente segun la materia.

Al 3.º que Cristo nos ha dado un grande auxilio por su tentacion y Pasión, satisfaciendo por nosotros; pero el pecado no coopera á la satisfaccion, sino que más bien la impide, como se ha dicho (aquí, y C. 4, a. 6, al 2.º). Así que no convino que tuviera en sí pecado, sino que estuviere completamente puro de pecado: de otro modo la pena que sufrió le hubiera sido debida por su propio pecado.

Al 4.º que Dios hizo pecado á Cristo, no porque tuviera pecado en sí, sino porque le hizo hostia por el pecado, como tambien se dice (Os. 4, 8), *comerán los pecados de mi pueblo*, es decir, los sacerdotes, que segun la ley comían las víctimas ofrecidas por el pecado. Segun este sentido se dice (Is. 53, 6) que el Señor *puso en él la iniquidad de todos*, esto es, porque le entregó para que fuese la víctima por los pecados de todos los hombres; ó bien, le hizo pecado, esto es, *teniendo la semejanza de la carne del pecado*, como se dice (Rom. 8); y esto á causa del cuerpo pasible y mortal, que tomó.

Al 5.º que un penitente puede dar ejemplo laudable, no por haber pecado, sino en el hecho de sufrir voluntariamente la pena por el pecado. Por consiguiente Cristo dió el más grande ejemplo á los penitentes, habiendo querido sufrir la pena, no por el pecado propio, sino por el de otros.

ARTÍCULO II. — *Hubo en Cristo el fomes (1) del pecado?*

1.º Parece que en Cristo existió el fomes del pecado; porque el fomes del pecado y la pasibilidad del cuerpo ó su mortalidad se derivan del mismo principio, es decir, de la sustraccion de la justicia original, por la que las potencias ó fuerzas inferiores del alma estaban sometidas

(1) Habitual y desordenada concupiscencia del apetito sensible.

á la razon y el cuerpo al alma. Pero en Cristo existió la pasibilidad y mortalidad del cuerpo. Luego tambien existió el fômes del pecado.

2.º Como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 14, y c. 15), « por el bene- » plácito de la divina voluntad se permiti- » tía á la carne de Cristo sufrir y obrar » las cosas que le son propias » ; y propio es de la carne el desear las cosas que le son delectables. No siendo pues otra cosa el fômes que la concupiscencia, como se dice en la Glosa (Rom. 7, interl. y ord. sup. illud, *nam concupiscentiam nesciebam*) ; parece que en Cristo existió el fômes del pecado.

3.º Por razon del fômes del pecado *la carne codicia contra el espíritu*, como se dice (Galat. 5, 17) ; y el espíritu se manifiesta tanto más fuerte y más digno de corona, cuanto más vence al enemigo, esto es, á la concupiscencia de la carne, segun aquello (II Tim. 2, 5), *no será coronado sino el que lidiare segun ley*. Pero Cristo tuvo espíritu fortísimo y victoriosísimo y digno sobre todo de corona, segun estas palabras (Apoc. 6, 2), *le fue dada una corona y salió victorioso para vencer*. Parece pues que en Cristo debió existir principalmente el fômes del pecado.

Por el contrario, dicese (Matth. 1, 20), *lo que de ella ha nacido del Espíritu Santo es*. Pero el Espíritu Santo rechaza el pecado y la inclinacion al pecado, que implica el nombre de fômes. Luego en Cristo no existió el fômes del pecado.

Conclusion. *No existió en Cristo el fômes peccati.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 7, a. 2 y 9), Cristo tuvo en grado perfectísimo la gracia y todas las virtudes. Mas la virtud moral, que reside en la parte irracional (1) del alma, hace que esta se someta á la razon, y tanto más cuanto más perfecta fuese la virtud; como la templanza somete lo concupiscible, y la fortaleza y mansedumbre lo irascible, segun se ha dicho en la 2.ª Parte (1.ª-2.ª C. 56, a. 4). Ahora bien : á la razon del fômes pertenece la inclinacion del apetito sensual en lo que es contra la razon. Así pues es notorio que,

cuanto la virtud fuere en alguno más perfecta, tanto más se debilita en él la fuerza del fômes : y, habiendo existido en Cristo la virtud en grado perfectísimo, síguese que *no hubo en él fômes del pecado* ; puesto que este defecto no es ordenable á la satisfaccion, sino que inclina más bien á lo contrario á ella.

Al argumento 1.º dirémos, que las fuerzas inferiores pertenecientes al apetito sensible son obedientes naturalmente á la razon ; mas no las corporales ó las de los humores del cuerpo, ó tambien de la misma alma vegetativa, como se dice (Ethic. l. 1, c. ult.º). Y por eso la perfeccion de la virtud, que es conforme á la recta razon, no escluye la pasibilidad del cuerpo ; mas escluye el fômes del pecado, cuya esencia consiste en la resistencia del apetito sensual á la razon.

Al 2.º que la carne deséa naturalmente lo que la es delectable por la concupiscencia del apetito sensitivo ; pero la carne del hombre, el cual es animal racional, lo deséa segun el modo y orden de la razon. Y de este modo la carne de Cristo por concupiscencia del apetito sensitivo apetecía naturalmente la comida y la bebida y el sueño y otras cosas, que son apetecidas segun la recta razon, como indica el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 14). Mas de esto no se sigue que en Cristo existiera el fômes del pecado, que importa la concupiscencia de las cosas delectables fuera del orden de la razon.

Al 3.º que alguna fortaleza de espíritu se manifiesta por el hecho de resistir á las concupiscencias de la carne, que le son contrarias ; pero mayor fortaleza del espíritu se muestra, si por su virtud se reprime totalmente á la carne de poder conspirar contra el espíritu : y así esto competía á Cristo, cuyo espíritu había alcanzado el sumo grado de la fortaleza ; y, aunque no sufriera la impugnacion interior de parte del fômes, sufrió sin embargo la exterior por parte del mundo y del diablo, á los que venciendo mereció la corona de la victoria.

ARTÍCULO III. — **Hubo en Cristo Ignorancia?** (2)

1.º Parece que en Cristo existió la ig-

(1) En algunas ediciones y entre ellas la áurea se lee *rationali* en vez de *irracionali*, que es lo comun en casi todas.

(2) V. la C. 10 y sus notas 3 de la pág. 266 y 1 de la 268.

norancia : porque en Cristo existió verdaderamente aquello que le compete segun su naturaleza humana, aunque no le compete segun la divina, como la pasión y la muerte. Pero la ignorancia conviene á Cristo segun la humana naturaleza ; pues dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 21) que « tomó una naturaleza » ignorante y servil ». Luego verdaderamente existió en Cristo ignorancia.

2.º Dícese alguno ignorante por falta de conocimiento ; y algun conocimiento faltó á Cristo, pues dice el Apóstol (II Cor. 5, 21), á *aquel que no conoció pecado hízole pecado por nosotros*. Luego en Cristo existió la ignorancia.

3.º Dícese (Is. 8, 4), *antes que el niño sepa llamar á su padre y á su madre, será quitada la fuerza de Damasco*. Aquel niño es Cristo. Luego Cristo tuvo ignorancia de algunas cosas.

Por el contrario : la ignorancia no se destruye por la ignorancia ; mas Cristo vino para disipar nuestras ignorancias, pues vino para *alumbrar á los que están de asiento en las tinieblas y en sombra de muerte* (Luc. 1, 79). Luego en Cristo no hubo ignorancia.

Conclusion. *No hubo en Cristo ignorancia*.

Responderémos que, así como en Cristo existió la plenitud de la gracia y de la virtud, así tambien existió en él toda la plenitud de toda ciencia, segun resulta de lo espuesto (C. 7, a. 9 ; y c. 9, a. 1) : y, así como en Cristo la plenitud de la gracia y de la virtud escluye el fômes del pecado, así la plenitud de la ciencia escluye la ignorancia, que se opone á la ciencia. Luego, así como en Cristo no existió el fômes del pecado, *tampoco existió en él la ignorancia*.

Al argumento 1.º dirémos, que la naturaleza tomada por Cristo puede considerarse de dos modos : 1.º segun la razon de su especie, y en este sentido dice el Damasceno que « es ignorante y servil », por lo cual añade, « porque la naturaleza del hombre es esclava del » que la hizo, esto es, de Dios, y no » tiene conocimiento de las cosas futuras » ; 2.º puede ser considerada segun lo que posee por la union á la hipóstasi divina, de la cual tiene la plenitud de la ciencia y de la gracia, segun aquello

(Joan. 1, 14), *vimoslo como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad* ; y de este modo la naturaleza humana en Cristo no tuvo ignorancia.

Al 2.º que se dice que Cristo no ha conocido el pecado, porque no lo supo por esperiencia ; pero lo supo por simple conocimiento.

Al 3.º que el Profeta habla allí de la ciencia humana de Cristo, pues dice *antequam sciat puer*, esto es, segun la humanidad, *vocare patrem suum*, es decir, á José, que fue su padre putativo, *et matrem suam*, es decir, á María, *aufertur fortitudo Damasci* : lo cual no debe entenderse como si alguna vez hubiera sido hombre é ignorase esto, sino *antequam sciat*, esto es, ántes de hacerse hombre teniendo la ciencia humana, *aufertur*, ó á la letra *fortitudo Damasci et spolia Samariæ*, por el rey de los asirios : ó experimental, porque « aún no nacido salvará á su pueblo por sola su » invocacion », segun la Glosa (interl. Hieron.) lo espone allí. San Agustin dice sin embargo (serm. De epiph. 32 De tempore) que esto se cumplió en la adoracion de los Magos, pues dice : « ántes que » profiriese las palabras humanas por la » carne humana, recibió la virtud de Damasco, esto es, las riquezas en que presumía Damasco, y entre ellas el oro » tiene la preferencia. En cuanto á los » despojos de Samaría, eran sus mismos » habitantes ; porque Samaría se pone en » vez de idolatría, en razon á que allí el » pueblo de Israel separado del Señor se » dirigió á adorar á los ídolos ». « Niño » pues ha quitado á la dominacion de la » idolatría estos primeros despojos » ; y así estas palabras, *antequam sciat*, deben entenderse « ántes de mostrar que sabe ».

ARTÍCULO IV. — El alma de Cristo fue pasible ?

1.º Parece que el alma de Cristo no fue pasible : porque nada padece sino á despecho (*à fortiori*), puesto que el agente es más fuerte que el paciente, como consta por San Agustin (sup. Genes. ad litt. l. 12, c. 16) y por Aristóteles (De an. l. 3, t. 19). Pero ninguna criatura fue superior al alma de Cristo. Luego el alma de Cristo no pudo sufrir

de parte de alguna criatura, y por tanto no fue pasible; pues en vano hubiera habido en ella la potencia de sufrir, si no hubiera podido sufrir de nadie.

2.º Dice Tulio (De Tusc. quæst. l. 3) que las pasiones del alma son ciertas enfermedades; y en el alma de Cristo no hubo enfermedad alguna, pues la enfermedad del alma es consecuencia del pecado, como se dice (Ps. 46, 5), *sana mi alma, porque he pecado contra tí*. Luego en Cristo no existieron las pasiones del alma.

3.º Las pasiones del alma parecen ser lo mismo que el fômes del pecado; por lo cual el Apóstol (Rom. 7) las llama «pasiones de los pecados». Pero en Cristo no existió el fômes del pecado, segun lo dicho (a. 2). Luego parece que no existieron en él las pasiones del alma; y así esta no fue pasible.

Por el contrario, se dice en persona de Cristo (Ps. 87, 4), *rellena está mi alma de males*, no en verdad de pecados, sino de humanos males, esto es, de dolores, como espone la Glosa (interl. Aug.). Así pues el alma de Cristo fue pasible.

Conclusion. *El alma de Cristo fue necesariamente pasible [1] en cuanto á los padecimientos corporales, y [2] á las pasiones propiamente dichas (1) ó afeciones del apetito sensitivo; aunque de diverso modo que en nosotros [3] por razon de su objeto, principio y efecto.*

Responderémos, que sucede que el alma unida al cuerpo sufre de dos modos: 1.º por *pasion corporal*, y 2.º por *pasion animal*. Sufre por *pasion corporal* por lesion del cuerpo; pues, como el alma es la forma del cuerpo, es consiguiente que uno sea el ser del alma y del cuerpo; y por tanto, perturbado el cuerpo por alguna *pasion corporal*, es necesario que el alma se perturbe *per accidens*, es decir, en cuanto al ser que tiene en el cuerpo. Luego, *como el cuerpo de Cristo fue pasible y mortal*, segun se ha demostrado (C. 14, a. 2), *fue necesario que tambien su alma lo fuese de este modo*. Mas se dice que el alma sufre por *pasion animal*, segun la operacion, que ó es propia del alma, ó más principalmente de esta que del cuerpo; y, aunque tambien segun el

entender y sentir se diga sufrir algo el alma de este modo, sin embargo segun lo espuesto en la 2.ª Parte (1.ª-2.ª C. 22, a. 1) *se dicen con toda propiedad pasiones del alma los afectos del apetito sensitivo, que existieron en Cristo*, como así mismo los demas que pertenecen á la naturaleza del hombre. Por lo cual dice San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 9): «habiéndose dignado el mismo Señor » vivir en la forma de siervo, empleó las » pasiones donde juzgó que debían ser » aplicadas; pues ni en lo que existía el » verdadero cuerpo del hombre y el ver- » dadero ánimo existía el falso afecto humano». Debe saberse sin embargo que *estas pasiones existieron en Cristo de diversa manera que en nosotros* bajo tres conceptos: 1.º *en cuanto al objeto*, porque en nosotros muchas veces estas pasiones se dirigen á cosas ilícitas, lo que no tuvo lugar en Cristo; 2.º *en cuanto al principio*, porque estas pasiones previenen frecuentemente en nosotros al juicio de la razon, al paso que en Cristo todos los movimientos del apetito sensitivo se originaban segun la disposicion de la razon; por lo cual dice San Agustin (De civ. Dei, l. 14, ibid.) que « así Cristo por gracia de una ciertísima dispensacion, cuando quiso, recibió con ánimo humano estos movimientos, como se hizo hombre cuando quiso »; 3.º *en cuanto al efecto*; porque á veces en nosotros estos movimientos no se detienen en el apetito sensitivo, sino que arrastran la razon, lo cual no sucedió en Cristo; puesto que los movimientos naturalmente convenientes á la carne permanecían así por su disposicion en el apetito sensitivo, de suerte que la razon no era impedida en modo alguno por ellos, para ejecutar lo que convenía. Por esto dice San Jerónimo (sup. Matth. sup. illud, c. 25, *capit contristari*) que « nuestro Señor, para » probar la verdad de que se había hecho » hombre, se entristeció en realidad; pero » para que la *pasion* no dominase en su » ánimo, se dice *per propassionem* que » comenzó á entristecerse, para que se entienda *pasion perfecta* cuando domina al ánimo, esto es, á la razon; y *propasion*, cuando es incoada en el apetito sensitivo y no se estiende más allá.

Al argumento 1.º dirémos, que el alma de Cristo podía en efecto resistir á las

(1) 1.ª-2.ª C. 22, a. 1.

pasiones, de modo que no le sobrevinieran, sobre todo por su virtud divina; pero se sometía por su propia voluntad á las pasiones tanto corporales como animales.

Al 2.º que Tulio habla allí segun la opinion de los estóides, que no llamaban pasiones á cualesquiera movimientos del apetito sensitivo, sino solo á los desordenados; y es evidente que tales pasiones no existieron en Cristo.

Al 3.º que las pasiones de los pecados son los movimientos del apetito sensitivo, que tienden á cosas ilícitas: lo que no existió en Cristo, como tampoco el fômes del pecado.

ARTÍCULO V. — *Hubo en Cristo dolor sensible?* (1)

1.º Parece que en Cristo no hubo verdadero dolor sensible: porque dice San Hilario (De Trin. l. 10): «siendo vida » el morir ¿porqué hemos de pensar haber sufrido dolor en el sacramento de » la muerte el mismo, que devolvió la vida » á los que por él morían?» Y más adelante añade: «el Dios Unigénito, sin dejar de ser Dios, tomó el hombre verdadero; en quien aunque cayesen golpes » ó llagas, ó le oprimiesen ligaduras ó se » le colgase en alto, produjese sí esto ímpetu de sufrimiento, no empero infriese » dolor de pasion, al modo de un dardo » perforando el agua». Luego en Cristo no hubo verdadero dolor.

2.º Parece ser propio de la carne concebida en pecado el estar sometida á la necesidad del dolor; mas la carne de Cristo no fue concebida con pecado, sino del Espíritu Santo en el seno virginal. Luego no estuvo sometida á la necesidad de sufrir el dolor.

3.º La delectacion de la contemplacion de las cosas divinas disminuye la sensacion del dolor, por lo que tambien los mártires (2) hicieron más tolerables sus sufrimientos por la consideracion del amor divino. Pero el alma de Cristo se deleitaba soberanamente en la contemplacion de Dios, á quien veía por esen-

cia, segun se ha dicho (C. 9, a. 2). Luego no podía sentir dolor alguno.

Por el contrario, dícese (Is. 53, 4), *en verdad tomó sobre sí nuestros dolores.*

Conclusion. A nadie es licito dudar que Cristo esperiméntó verdadero dolor.

Responderémos que, segun resulta de lo dicho en la 2.ª Parte (1.ª-2.ª, C. 35, a. 1), para la verdad del dolor sensible se requiere la lesion del cuerpo y la sensacion de esta lesion; y el cuerpo de Cristo podía ser herido, puesto que era pasible y mortal, segun se ha demostrado (C. 14, a. 1), ni le faltó la sensacion de esta lesion, dado que el alma de Cristo tenía todas las potencias naturales de un modo perfecto. Luego á nadie debe caber duda de que Cristo esperiméntara verdadero dolor.

Al argumento 1.º dirémos, que en todas aquellas palabras y semejantes San Hilario no pretendió escluir de la carne de Cristo la verdad del dolor, sino la necesidad (3). Así despues de las palabras citadas añade: «porque ni, cuando el Señor tuvo sed ó hambre ó lloró, mostró » haber bebido ó comido ó llorado; sino » que, para demostrar la verdad del cuerpo, » po, aceptó la costumbre del cuerpo, de » modo que por la costumbre de nuestra » naturaleza satisfizo á la costumbre del » cuerpo: ó, cuando bebió y comió, no » lo hizo por necesidad, sino acomodándose á la costumbre». Y no aceptó la necesidad por comparacion á la causa primera de estos defectos, que es el pecado, segun se ha dicho (C. 14, a. 1, y a. 3, al 2.º), esto es, que se diga por esta razon que la carne de Cristo no estuviese sometida á la necesidad de estos defectos, porque no hubo en ella pecado; por lo cual añade: «pues tuvo, esto es, Cristo, » to, cuerpo, pero propio de su origen, y » no existente por consecuencia de los vicios de la concepcion humana, sino subsistente en la forma del nuestro por el » poder de su virtud». Sin embargo en cuanto á la causa próxima de estos defectos, que es la composicion de (*elementos*) contrarios, la carne de Cristo estuvo

(1) Negáronlo Cerdon y los maniqueos, albanenses y otros herejes, diciendo que «los padecimientos de Cristo eran fantásticos ó aparentes»: Eugenio IV condenó como herética tal doctrina en el Concilio de Florencia.

(2) Entre los cuales se refiere de San Tiburecio, Santa Dorotea, San Vicente y San Lorenzo, que demostraron en su sem-

blante y con espresas palabras hallarse gozando alegres en sus tormentos.

(3) Ó aun la turbacion procedente del dolor, que atenúase la firmeza y constancia de su designio en sufrir, y el dolor causado por la debilidad de la naturaleza, segun insinúa en su tratado contra los arrianos (c. 31 in *Matth.* é in *Pe.* 53).

sujeta á la necesidad de estos defectos, segun se ha dicho (C. 14, a. 2).

Al 2.º que la carne concebida en pecado está sometida al dolor, no solo por la necesidad de los principios naturales, sino tambien por la necesidad del reato del pecado; cuya necesidad por cierto no existió en Cristo, sino solo la de los principios naturales.

Al 3.º que segun lo dicho (C. 14, a. 1, al 2.º) por la virtud de la divinidad de Cristo estaba contenida la beatitud en su alma dispensativamente, de modo que no se derivaba al cuerpo, para que no le despojase de su pasibilidad y mortalidad; y por la misma razon la delectacion de la contemplacion de tal manera estaba retenida en su alma, que no transcendía á las fuerzas sensibles, ni escluía por esto el dolor sensible.

ARTÍCULO VI. — **Hubo en Cristo tristeza?** (1)

1.º Parece que en Cristo no hubo tristeza; porque se dice de él (Is. 42, 4), *no será triste ni turbulento*.

2.º Dicese (Prov. 12, 21), *no se contristaré el justo por cosa que le acontezca*, y por esta razon los estóicos decían que nadie se entristece sino por la pérdida de sus bienes; mas el justo no reputa como bienes suyos sino la justicia y la virtud, que no puede perder, pues de otra manera el justo estaría sometido á la fortuna, si se entristeciera por la pérdida de los bienes materiales. Pero Cristo fue justo en grado eminente, segun aquello (Jerem. 23, 6), *este es el nombre que le llamarán, el Señor nuestro Justo*. Luego no hubo tristeza en él.

3.º Dice el Filósofo (Ethic. 1. 7, c. 13 y 14) que « toda tristeza es un mal y que » debe huirse »; y en Cristo no hubo mal alguno, de que debiera huir. Luego no existió en Cristo la tristeza.

4.º San Agustin (De Civ. Dei, 1. 14, c. 6) dice que « la tristeza tiene lugar » sobre las cosas que nos suceden contra » nuestra voluntad ». Pero Cristo nada padeció contra su voluntad; pues se dice

(Is. 53, 7), *se ofreció porque quiso*. Luego en Cristo no existió la tristeza.

Por el contrario, dice el Señor (Math. 26, 38), *triste está mi alma hasta la muerte*; y San Ambrosio (De Trin. 1. 2, 6 De fide ad Gratian. c. 3), « como hombre tuvo tristeza, porque tomó la mia; » digo con confianza tristeza, porque pre- » dico la cruz ».

Conclusion. *Hubo asimismo en Cristo verdadera tristeza* (2).

Responderémos, que segun lo dicho (a. 5, al 3.º) la delectacion de la divina contemplacion era retenida por dispensacion de la virtud divina en la mente de Cristo, de tal suerte que no se transmitía á las fuerzas sensitivas, para impedirles experimentar el dolor sensible. Mas, así como el dolor sensible está en el apetito sensitivo, así tambien la tristeza; pero hay diferencia segun el motivo ó el objeto: porque el objeto y motivo del dolor es la lesion percibida por el sentido del tacto, como cuando alguno es herido; al paso que el objeto y motivo de la tristeza es lo nocivo ó lo malo aprendido interiormente, ya por la razon ya por la imaginacion, segun se ha dicho en la 2.ª P. (1.ª-2.ª C. 35, a. 2), como cuando alguno se entristece por la pérdida de la gracia ó del dinero. El alma de Cristo pudo aprender interiormente algo como nocivo, ya en cuanto á sí, como lo fue en Pasion y muerte, ya en cuanto á otros, como el pecado de los discípulos, ó tambien el de los judíos que le daban la muerte. Por lo tanto, *así como en Cristo pudo existir verdadero dolor, tambien pudo haber en él verdadera tristeza, de otro modo sin embargo que en nosotros segun las tres (reservas)* (3) que hemos indicado (a. 4), cuando hablamos en general de las pasiones del alma de Cristo.

Al argumento 1.º dirémos, que la tristeza se escluye de Cristo como pasion perfecta; pero fue iniciada en él como *propasion* (4): por lo cual se dice (Math. 26, 37), *empezó á entristecerse y angustiarse*; « porque una cosa es contristararse » y otra empezar á contristarse », como indica San Jerónimo (ibid.).

(1) Los maniquéos decían « ser simplemente metafórica la » tristeza de Cristo repetidas veces mencionada en el Evangelio ».

(2) En el concepto mismo indicado en la Conclusion del a. 4.

(3) Objeto, principio y efecto.

(4) Pasion iniciada ó como amago de pasion.

Al 2.º que, segun dice San Agustin (De Civ. Dei. l. 14, c. 8), por tres perturbaciones (1), á saber, la codicia, la alegría y el temor, los estóicos suponían en el alma del sabio tres buenas pasiones, es decir, por la codicia la voluntad, por la alegría el gozo, y por el miedo la precaucion. Mas por la tristeza negaron que pudiera haber algo en el ánimo del sabio, porque la tristeza se tiene del mal que ya sucedió, y no juzgan que pueda acontecer al sabio cosa mala; y tenían esta opinion, porque no creían que algo fuese bueno sino lo honesto que hace buenos á los hombres, ni que algo fuese malo sino lo inhonesto, por lo que se hacen malos los hombres. Y, aunque lo honesto sea el bien principal del hombre y lo inhonesto el mal principal, puesto que son cosas que pertenecen á la razon misma que es lo principal del hombre; hay sin embargo ciertos bienes secundarios del hombre, que pertenecen al cuerpo mismo, ó á las cosas exteriores que le sirven. En este concepto puede existir en el ánimo del sabio la tristeza en cuanto al apetito sensitivo segun la aprension de tales males; no empero de modo que esta tristeza perturbe la razon. Y segun esto se entiende que no contristarà al justo lo que le acaeciese, pues no es perturbada su razon por ningun suceso. En este concepto existió en Cristo la tristeza como *propasion*, mas no segun la pasion.

Al 3.º que toda tristeza es un mal de pena; mas no siempre es mal de culpa, sino únicamente cuando procede de afecto desordenado. Por lo cual dice San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 9), « cuando » estas afecciones siguen la recta razon, » y cuando son aplicadas donde y cuando » conviene, ¿quién se atreverá á decir- » las enfermedades ó viciosas pasiones?»

Al 4.º que nada impide que algo sea contrario en sí á la voluntad, lo cual sin embargo es querido por razon del fin á que se ordena; como la medicina amarga no es querida por sí misma, sino solo segun que se ordena á la salud. Y de este modo la muerte de Cristo y su Pasion fueron involuntarias consideradas en sí y causantes de la tristeza, aunque fueran

voluntarias en órden al fin, que es la re- dencion del género humano.

ARTÍCULO VII. — Existió en Cristo el temor?

1.º Parece que en Cristo no existió el temor: porque se dice (Prov. 28, 1), *el justo como leon confiado estará sin terror*; y Cristo fue eminentemente justo: luego en Cristo no hubo temor alguno.

2.º Dice San Hilario (De Trin. l. 10): « pregunto á los que piensan así, si es » razonable que temiera la muerte el que, » alejando de sus apóstoles todo temor » de la muerte, les exhortó á la gloria del » martirio ». Luego no es razonable que en Cristo hubiese temor.

3.º El temor no parece ser sino de lo malo, que el hombre no puede evitar; pero Cristo podía evitar tanto el mal de pena que sufrió, como el mal de culpa, que acontece á otros: luego en Cristo no hubo temor alguno.

Por el contrario, dícese (Marc. 14, 33), *comenzó Jesus á atemorizarse y á angustiarse*.

Conclusion. *Hubo en Cristo verdadero temor [1] en cuanto al movimiento natural del apetito sensitivo repeliendo toda lesion del cuerpo; no empero [2] en cuanto á la incertidumbre del futuro evento.*

Responderémos que, así como la tristeza es causada por la aprension del mal presente, así el temor por la del mal futuro. Mas la aprension del mal futuro, si tiene completa certeza, no produce temor. Por lo cual dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 5) que el temor no existe sino donde hay una esperanza de evasion; porque, cuando no hay esta esperanza, se considera el mal como presente, y entónces más bien produce tristeza que temor. Así pues el temor puede ser considerado en dos conceptos: 1.º *en cuanto á que el apetito sensitivo rehuye naturalmente lo que daña al cuerpo, ya por la tristeza, si el mal es presente, ya por el temor, si es futuro: y de este modo el temor existió en Cristo, como tambien la tristeza;* 2.º *segun la incertidumbre del acontecimiento futuro, como cuando por la noche tememos algo de algun ruido, ignorando lo que sea; y en este concepto*

(1) Eupatías, que significa « buena pasion » ó buen afecto de pasion.

no existió en Cristo el temor, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 23).

Al argumento 1.º diremos, que se dice que el justo está sin terror, segun que este importa pasion perfecta, que separa al hombre de lo que es de la razon; y de este modo el temor no existió en Cristo, sino solo como *propasion*. Por esto se dice que *Jesús comenzó á atemorizarse y á angustiarse, como segun la propasion*, segun espone San Jerónimo (super illud Matth. 26, *capit contristari*).

Al 2.º que San Hilario escluye de Cristo el temor de la misma manera que escluyó la tristeza, esto es, en cuanto á la necesidad de temer; sin embargo, para comprobar la verdad de su naturaleza humana, asumió voluntariamente el temor, como tambien la tristeza.

Al 3.º que, aunque Cristo pudo evitar los males futuros segun la virtud de su divinidad, eran sin embargo inevitables ó no fáciles de evitar segun la debilidad de la carne.

ARTÍCULO VIII. — Existió en Cristo la admiracion? (1)

1.º Parece que en Cristo no existió la admiracion: porque dice el Filósofo (Met. l. 1, c. 2) que la admiracion se produce de que alguno ve el efecto é ignora la causa; y así el admirarse no es propio sino del ignorante. Pero en Cristo no hubo ignorancia, segun se ha dicho (a. 2.). Luego en él no existió la admiracion.

2.º Dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 15) que « la admiracion es el temor á causa de una grande imaginacion »; y por eso dice el Filósofo (Ethic. l. 4, c. 3) que el magnánimo no es susceptible de admiracion. Pero Cristo fue magnánimo en sumo grado. Luego en Cristo no existió la admiracion.

3.º Nadie se admira de lo que él mismo puede hacer; y Cristo podía hacer todo lo que había de grande en las cosas. Luego parece que de nada se admiraba.

Por el contrario, dicese (Matth. 8, 10), cuando esto oyó Jesús, es decir, las palabras del Centurion, se maravilló.

Conclusion. *Hubo en Cristo admira-*

cion en cuanto á su ciencia experimental [1] y no respecto de la divina, la bien-aventurada ni la infusa; habiéndola asumido en su efecto [2] para nuestra instruccion.

Responderémos, que la admiracion propiamente es de algo nuevo é insólito. Mas para Cristo no podía haber cosa alguna nueva é insólita en cuanto á la ciencia divina, por la que conocía las cosas en el Verbo; ni tampoco en cuanto á la ciencia humana, por la que conocía cosas por medio de las especies infusas: pudo sin embargo existir para él algo nuevo é insólito respecto de la ciencia experimental, segun la que podían presentársele diariamente algunas cosas nuevas. Así pues, si hablamos del mismo en cuanto á la ciencia divina y la bien-aventurada ó tambien la infusa, no hubo en Cristo admiracion: pero, si hablamos de él en cuanto á la ciencia experimental, así pudo haber en él admiracion; y tomó este efecto para nuestra instruccion, á fin de enseñar que es de admirar lo que tambien él mismo admiraba. Por esto dice San Agustin (sup. Gen. contra manich. c. 8), « lo que el Señor admiraba significa lo que debemos admirar nosotros, » que aún tenemos necesidad de ser así » movidos: por consiguiente todos estos » movimientos, que aparecen en él, no » son signos de ánimo perturbado, sino » de maestro que enseña ».

Al argumento 1.º diremos que, aunque Cristo nada ignorase, podía no obstante presentársele algo de nuevo á su ciencia experimental, que escitase su admiracion.

Al 2.º que Cristo no se admiraba de la fe del Centurion, porque fue grande en cuanto á él mismo, sino porque lo era en cuanto á otros.

Al 3.º que él mismo podía hacer todas las cosas por su virtud divina, segun la cual no cabía en él la admiracion, sino solo segun la ciencia humana experimental, conforme á lo dicho.

ARTÍCULO IX. — Hubo en Cristo ira? (2)

1.º Parece que en Cristo no existió la

(1) No como el conocimiento mismo de algo nuevo é insólito; sino en concepto de la consiguiente intensa aplicacion del alma á ello por la atencion ó el afecto.

(2) Conviene tener aquí presente lo espuesto en la 1.ª-2.ª (tomo 2.º) C. 46, y especialmente en su a. 4.

ira : porque se dice (Jac. 1, 20), *la ira del varon no obra la justicia de Dios* ; y todo lo que existió en Cristo perteneció á la justicia de Dios, *pues él mismo nos ha sido hecho por Dios justicia*, como se dice (1 Cor. 1, 30) : luego parece que en Cristo no existió la ira.

2.º La ira se opone á la mansedumbre, como consta (Ethic. l. 4, c. 11 ó 13) ; y Cristo fue manso. Luego no existió en él la ira.

3.º Dice San Gregorio (Moral. l. 5, c. 30) que « la ira por vicio ciega el ojo » de la inteligencia, y la ira por celo lo « turba ». Pero en Cristo no fue cegado ni turbado el ojo de la mente. Luego no hubo en él ira por vicio ni ira por celo.

Por el contrario, léese (Joan. 2) que en él se cumplió lo que se dice (Ps. 6, 8, 10), *zelus domus tuæ comedit me*.

Conclusion. *Existió en Cristo la ira por celo, y no la viciosa.*

Responderemos que, como se ha dicho en la 2.ª P. (1.ª-2.ª C. 46, a. 3, al 3.º ; y 2.ª-2.ª C. 158, a. 1, 2 y 3), la ira es efecto de la tristeza ; porque la tristeza produce en el que la experimenta respecto de la parte sensitiva del alma el deséo de rechazar la injuria hecha á sí ó á otros ; y de este modo la ira es pasion compuesta de la tristeza y del apetito de venganza. Se ha dicho ya (a. 6) que en Cristo pudo existir la tristeza. Tambien *el apetito de venganza es á veces con pecado*, como cuando alguno trata de vengarse fuera del órden de la razon ; y así *la ira no pudo existir en Cristo*, pues la tal se dice ira por vicio : pero otras veces *tal apetito de venganza es sin pecado*, y aún es laudable, como cuando alguno apetece la venganza segun el órden de la justicia ; y esto se llama *ira por celo*, pues dice San Agustin (sup. Joan. tract. 10) que « es devorado por el celo de la » casa de Dios, el que trata de corregir » todo lo malo que ve, y, si no puede » conseguirlo, tolera y gime » ; y *tal ira existió en Cristo*.

Al argumento 1.º dirémos que, como espresa San Gregorio (Moral. l. 5, c. 30), la ira se produce en el hombre de dos modos : porque á veces previene á la razon y la arrastra consigo á obras, y entónces se dice propiamente que es la ira la que obra, porque la accion se atri-

buye al agente principal ; y segun esto se entiende que *la ira del varon no obra la justicia de Dios*. Pero otras veces la ira sigue á la razon y es como su instrumento ; y entónces la operacion, que es de justicia, no se atribuye á la ira sino á la razon.

Al 2.º que la ira, que traspasa el órden de la razon, se opone á la mansedumbre ; mas no la ira, que es moderada y mantenida en sus justos límites por la razon, porque la mansedumbre tiene el medio en la ira.

Al 3.º que en nosotros segun el órden natural las potencias del alma se impiden mutuamente, es decir, de modo que, cuando la operacion de una potencia es intensa, la operacion de la otra se debilita. Y de esto resulta que el movimiento de la ira, por más que sea moderado segun la razon, turba sin embargo el ojo del alma del que contempla. Pero en Cristo por la moderacion de la virtud divina era permitido á cada potencia obrar lo que la era propio, de modo que la una no era impedida por la otra. Así pues como la delectacion de la mente que contemplaba no impedía la tristeza ó el dolor de la parte inferior, así tampoco por el contrario las pasiones de la parte inferior en nada impedían el acto de la razon.

ARTÍCULO X. — Cristo fue á la vez viador y comprensor?

1.º Parece que Cristo no fue á la vez viador y comprensor : porque al viador compete moverse hácia el fin de la bienaventuranza y al comprensor descansar en él ; y no puede convenir á la vez al mismo individuo que se mueva hácia el fin y que repose en el fin. Luego no pudo ser á la vez que Cristo fuese viador y comprensor.

2.º Moverse hácia la beatitud ú obtenerla no compete al hombre segun el cuerpo, sino segun el alma (1) ; por lo cual dice San Agustin (epist. ad Dioscorum, 118 ó 56) que « á la naturaleza inferior, que es el cuerpo, redundada del » alma, no la beatitud, que es propia del » que goza y entiende, sino la plenitud

(1) V. la C. 69 del Suplemento, a. 2.

» de la salud, esto es, el vigor de la in-
» corrupcion ». Pero Cristo, aunque tu-
viera cuerpo pasible, sin embargo gozaba
plenamente de Dios segun el alma. No
fue pues viador, sino puro comprensor.

3.º Los Santos, cuyas almas están en
el cielo y sus cuerpos en los sepulcros,
gozan de la bienaventuranza segun el
alma, aunque sus cuerpos estén sometidos
á la muerte: y sin embargo no se
dicen viadores, sino solamente compren-
sors. Luego por igual razon, aunque el
cuerpo de Cristo era mortal, como su
alma gozaba de Dios, parece que fue
puro comprensor, y de ningun modo
viador.

Por el contrario, dicese (Jerem. 14,
8) *¿porqué has de ser en esta tierra como
un extranjero, y como un viador, que se
aparta para permanecer en la posada.*

Conclusion. *Cristo antes de su Pasion
era á la vez comprensor y viador.*

Responderémos, que se dice alguno
viador, porque se dirige á la beatitud;
y comprensor se dice, porque ya posee
la beatitud, segun aquello (1 Cor. 9,
24), *corred de tal manera que la alcan-
ceis; y (Philipp. 3, 12), voy siguiendo,
por si de algun modo podré alcanzar...*
La perfecta beatitud del hombre con-
siste en el alma y en el cuerpo, como se
ha demostrado en la 2.ª Parte (1.ª-2.ª,
C. 4, a. 6): en el alma en cuanto á lo
que la es propio, segun que la mente ve
y goza de Dios; y en el cuerpo, segun
que *resucitará espiritual, fuerte y glo-
rioso é incorruptible*, como se dice (1
Cor. 15). Mas Cristo ántes de la Pasion

veía á Dios plenamente segun la mente,
y en este concepto tenía la beatitud en
cuanto á lo que es propio del alma; pero
por relacion á otras cosas no la tenía,
porque su alma era pasible, así como era
pasible y mortal su cuerpo, segun re-
sulta de lo dicho (a. 1; y C. 14, a. 1,
2 y 4); y por esto *era á la vez compren-
sor*, en cuanto poseía la beatitud propia
del alma, *y tambien viador*, en cuanto
se dirigía á la bienaventuranza, segun lo
que le faltaba de esta.

Al argumento 1.º dirémos, que es im-
posible moverse hácia el fin y descansar
en él bajo un mismo concepto, pero no
bajo diversos; como algun hombre es á
la vez esciente en cuanto á las cosas que
ya conoce, y estudiante en cuanto á las
que no conoce todavía.

Al 2.º que la beatitud consiste propia
y principalmente en el alma segun la in-
teligencia, pero secundariamente y como
instrumentalmente se requieren para la
beatitud los bienes del cuerpo: como
tambien dice el Filósofo (Ethic. 1. 1,
c. 8) que « los bienes exteriores sirven
» instrumentalmente á la beatitud ».

Al 3.º que no se puede razonar de la
misma manera acerca de las almas de los
Santos que sobre Cristo por dos motivos:
1.º porque las almas de los Santos no son
pasibles, como lo fue el alma de Cristo;
2.º porque los cuerpos no obran algo, por
lo que tienden á la beatitud, como Cris-
to segun las pasiones del cuerpo tendía
hácia ella, respecto de la gloria del
cuerpo.

CUESTION XVI.

Consecuencias de la union en cuanto á lo que conviene á Cristo segun el ser (1) y ser hecho.

Hemos de tratar á continuacion de las consecuencias de la union: 1.º en cuanto á las cosas que convienen á Cristo en sí mismo; 2.º de las que le convienen con relacion á Dios Padre; 3.º de las que le convienen por comparacion á nosotros. Acerca de lo 1.º ocurren dos consideraciones: 1.ª las cosas que convienen á Cristo segun el ser y ser hecho; 2.ª las que le convienen segun la razon de unidad.

Sobre la 1.ª consideracion examinaremos doce puntos: 1.º Esta proposicion, *Dios es hombre*, es verdadera?—2.º Esta otra, *el Hombre es Dios*, es verdadera?—3.º Puede decirse que Cristo es un hombre dominico?—4.º Las cosas, que convienen al Hijo del hombre, pueden predicarse del Hijo de Dios, y al contrario?—5.º Las que convienen al Hijo del hombre pueden predicarse de la naturaleza divina, y de la humana las que convienen al Hijo de Dios?—6.º Esta proposicion, *el Hijo de Dios se hizo hombre*, es verdadera?—7.º Lo es esta, *el hombre se hizo Dios*?—8.º Y esta otra, *Cristo es criatura*, es verdadera?—9.º Esta proposicion, *este hombre* (mostrando á Cristo) *cómezó á ser ó existió siempre*, es verdadera?—10.º Lo es esta otra, *Cristo, segun que es hombre, es criatura*?—11.º Lo es esta otra, *Cristo segun que es hombre es Dios*?—12.º Esta proposicion, *Cristo, segun que es hombre, es hipóstasi ó persona*, es verdadera?

ARTÍCULO I. — Es verdadera esta proposicion, Dios es hombre?

1.º Parece que esta proposicion, *Dios es hombre*, es falsa: porque toda proposicion afirmativa en la materia remota es falsa; y esta proposicion, *Dios es hombre* está en materia remota, puesto que las formas significadas por el sujeto y el predicado estan en extremo distantes. Luego, como la proposicion indicada es afirmativa, parece que es falsa.

2.º Más convienen entre sí (2) las tres personas divinas que la naturaleza humana y la divina. Pero en el misterio de la Trinidad no se predica una persona de otra; porque no decimos que el Padre es Hijo ó al contrario. Luego parece que ni la naturaleza humana puede predicarse de Dios, de modo que se diga que Dios es hombre.

(1) Locuciones propias y apropiadas acerca del misterio de la Encarnacion, ó bien, lo que los teólogos llaman comunicacion de idiomas ó traslacion de lenguaje, y que algunos definen: «reciproca predicacion ó atribucion verbal de las propiedades de las dos naturalezas divina y humana».

(2) Ó se identifican más por razon de su esencia simplicísi-

3.º Dice San Atanasio (Symb. fid) que, «así como el alma y la carne es un solo hombre, así Dios y el hombre son un solo Cristo». Pero esta proposicion *el alma es cuerpo* es falsa. Luego tambien lo es esta otra, *Dios es hombre*.

4.º Segun se ha demostrado en la 1.ª Parte (C. 39, a. 3), lo que se predica de Dios, no de un modo relativo sino absolutamente, conviene á toda la Trinidad y á cada una de las personas. Pero el nombre *hombre* no es relativo sino absoluto. Si pues se predica verdaderamente de Dios, seguiríase que toda la Trinidad y cada persona sería hombre: lo que es evidentemente falso.

Por el contrario, dicese (Philip. 2, 6) que, *siendo en forma de Dios, se anonadó á sí mismo tomando forma de siervo, hecho á semejanza de hombre y hallado en la condicion (3) como hombre*. Por

ma ó indivisa y totalmente única.

(3) *Habitu*, actitud, disposicion ó modo habitual de ser y obrar; no en el concepto de traje ó vestido, aunque San Agustín y Beda lo interpretan así á veces en sentido no del todo propio.

consiguiente el que es en forma de Dios es hombre; y el que está en la forma de Dios es Dios: luego Dios es hombre.

Conclusion. *Esta proposición « Dios es hombre » es verdadera y propia, no solo en los términos sino también por la realidad de la predicación.*

Responderemos, que esta proposición, *Dios es hombre*, es admitida por todos los cristianos, mas no por todos según la misma razón; pues algunos admiten esta proposición, no según la acepción propia de estos términos: porque los maniqueos dicen que el Verbo de Dios es hombre (1), mas no verdadero, sino asemejado, en cuanto dicen haber tomado el Hijo de Dios un cuerpo fantástico, como si se dijera Dios hombre, al modo que se da el nombre de hombre á una figura de cobre, porque tiene la semejanza del hombre. Asimismo también aquellos, que supusieron que en Cristo el alma y el cuerpo no estuvieron unidos, no pueden decir que Dios sea verdadero hombre, sino que se diga hombre figurativamente en razón de las partes. Pero estas dos opiniones han sido combatidas ya (C. 2, a. 5 y 6; y C. 5, a. 1 y 2). Otros por el contrario suponen realidad por parte de hombre, pero la niegan respecto de Dios; pues dicen que Cristo, que es Dios y hombre, es Dios no naturalmente sino participativamente, esto es, por gracia; como también se dicen Dioses todos los varones Santos, si bien Cristo de un modo más excelente que todos por la gracia más abundante. Y según esto, cuando se dice *Dios es hombre*, el nombre *Dios* no supone Dios verdadero y natural (2), y esta es la herejía de Fotino, que ya hemos refutado (C. 2, a. 6). Otros conceden esta proposición, admitiendo la verdad de los dos términos, suponiendo ser Cristo verdadero Dios y verdadero hombre; y sin embargo no quieren que sea verdadera de la manera con que se enuncia, pues dicen que el hombre se predica de Dios por cierta conjunción, ya de dignidad ya de autoridad, ó también de

afección ó habitación. De este modo supuso Nestorio que Dios era hombre de modo que por esto no se signifique otra cosa sino esta unión del hombre con Dios, según la cual Dios habita en el hombre y le está unido por la afección y por la participación de la autoridad y del honor divino. En semejante error incurren todos los que admiten dos hipóstasis ó dos supuestos en Cristo; porque no es posible entender que de dos sujetos, que son distintos según el supuesto ó la hipóstasi, uno se predique propiamente del otro, sino solamente según cierta locución figurativa, en cuanto están unidos en algo: como si dijéramos que Pedro es Juan, porque tienen alguna unión entre sí. Y estas opiniones también han sido ya refutadas (C. 2, a. 6). Por consiguiente, suponiendo según la verdad de la fe católica que la verdadera naturaleza divina se unió con la verdadera naturaleza humana, no solamente en la persona, sino también en el supuesto ó hipóstasi; decimos que *esta proposición « Dios es hombre » es verdadera y propia, no solo por la verdad de los términos*, esto es, porque Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, *sino también por la verdad de la enunciación* (3); pues el nombre significando la naturaleza común en concreto puede sustituir á cada uno de los contenidos en esta naturaleza común: como este nombre *hombre* puede designar á cada hombre singular. Y así este nombre *Dios* por el modo mismo de su significación puede ser empleado para designar la persona del Hijo de Dios, como también se ha demostrado en la 1.ª Parte (C. 39, a. 4). Mas de cualquier supuesto de alguna naturaleza puede verdadera y propiamente predicarse el nombre que significa aquella naturaleza en concreto, como la palabra *hombre* se predica propia y verdaderamente de Sócrates y de Platon. Luego, puesto que la persona del Hijo de Dios, por la que se emplea el nombre *Dios*, es el supuesto de la naturaleza humana; la palabra *hombre* puede decirse

(1) Dando á la palabra Dios su propio sentido, pero usando impropriamente de la voz hombre.

(2) Usando propiamente de la voz hombre y solo impropriamente del nombre Dios, en abierta oposición con la doctrina y lenguaje de los maniqueos; pues su error consistía en decir que « Cristo era únicamente hombre », ó que « no existía antes que fuese hombre »; herejía poco diferente de la de

Nestorio, que suponía á Cristo morada ó habitación peculiar de Dios, como puede verse en el cuerpo del a. 6 de la C. 2, debiendo entenderse según él en sentido moral y no propio la frase « Dios es hombre », al modo que uno dice de su amigo « es otro yo ».

(3) Porque con toda propiedad y verdad se predica lo uno de lo otro.

verdadera y propiamente del nombre *Dios*, según que se supone por la persona del Hijo de Dios.

Al argumento 1.º dirémos que, cuando las formas diversas no pueden convenir en un solo supuesto, entónces es menester que la proposición esté en materia remota, cuyo sujeto significa una de aquellas formas y el predicado otra; pero, cuando dos formas pueden convenir en un solo supuesto, la materia no es remota, sino natural ó contingente, como cuando yo digo « lo blanco es músico ». Mas la naturaleza divina y la humana, aunque sean en extremo distantes, convienen sin embargo por el misterio de la Encarnación en un solo supuesto, al cual ni la una ni la otra está unida *per accidens*, sino *per se*; y por tanto esta proposición *Dios es hombre* no es ni en materia remota ni en materia contingente, sino en materia natural; y se predica el hombre de Dios, no *per accidens*, sino *per se*, como la especie de su hipóstasi, no en razón de la forma significada por este nombre Dios, sino por razón del supuesto, que es la hipóstasi de la humana naturaleza (1).

Al 2.º que las tres personas divinas convienen en naturaleza, mas se distinguen en el supuesto; y por eso no se predicán las unas de las otras. En el misterio empero de la Encarnación las naturalezas, puesto que son distintas, no se predicán la una de la otra, según que son significadas en *abstracto*, porque la naturaleza divina no es la humana; sino que, por cuanto convienen en el supuesto, se predicán la una de la otra en concreto (2).

Al 3.º que *el alma y la carne* son significadas como en abstracto, lo mismo que la divinidad y la humanidad; mas en concreto se dice *animado y cárneo* ó *corpóreo*, como se dice también por otra parte *Dios y hombre*. Por consiguiente de una y otra parte lo abstracto no se predica de

lo abstracto, sino solamente lo concreto de lo concreto.

Al 4.º que este nombre *hombre* se predica de Dios en razón de la unión en la persona, cuya unión importa relación; y por esto no sigue la regla de aquellos nombres, que se predicán absolutamente de Dios *ab-æterno*.

ARTÍCULO II. — Esta proposición « el hombre es Dios » (3) es verdadera?

1.º Parece que es falsa esta proposición *el hombre es Dios*; porque el nombre Dios es incomunicable, por lo cual (Sap. 13 y 14) son reprendidos los idólatras, porque impusieron á los leños y á las piedras este nombre *Dios*, que es incomunicable. Luego por identidad de razón parece ser inconveniente que este nombre Dios se predique del hombre.

2.º Todo lo que se predica del predicado se predica del sujeto. Pero esta proposición *Dios es Padre* ó *Dios es Trinidad* es verdadera. Luego, si esta *Dios es hombre* es verdadera, parece que también lo sea esta *el hombre es el Padre* ó *el hombre es la Trinidad*: las que consta ser falsas. Luego también la primera.

3.º Dícese (Ps. 80, 9), *no habrá en tí Dios nuevo*. Pero el hombre es cierta cosa reciente; porque Cristo no fue siempre hombre. Luego esta proposición *el hombre es Dios* es falsa.

Por el contrario, dícese (Rom. 9, 5), *de quienes desciende también Cristo según la carne, que es Dios sobre todas las cosas, bendito en los siglos*. Pero Cristo es hombre según la carne. Luego esta proposición *el hombre es Dios* es verdadera.

Conclusion. Admitida (4) la verdadera y real unión de las dos naturalezas divina y humana en la única persona divina, son igualmente verdaderas y propias estas dos proposiciones: « Dios es hombre » y « el hombre es Dios ».

Responderémos que, supuesta la ver-

(1) No formalmente como humana, puesto que no es hipóstasi humana; sino materialmente como subsistente por la misma personalidad ó subsistencia divina: es pues hipóstasi divina, considerada empero como en representación ó sustitución de la humana. Nicolai.

(2) Puede predicarse en efecto y reciprocamente lo concreto de ambas naturalezas y sus propiedades, diciendo v. g. « Dios es hombre »; mas no lo abstracto de lo concreto ni lo abstracto de lo abstracto, como diciendo « la humanidad es Dios » ó « la divinidad es hombre », ni tampoco « la humanidad es

» divinidad », locuciones inadmisibles y erróneas.

(3) En que la predicación se hace en concreto según lo supuesto en la nota precedente; pues, atendido el supuesto de la humanidad después de la unión, el hombre es verdadera y propiamente Dios en cuanto á la subsistencia después de la Encarnación, como claramente insinúa San Agustín (*hom. 3 sup Joann.*).

(4) Como no puede ménos de admitirse necesariamente, siendo dogma de fe según lo demostrado en la C. 2, a. 2 y 3.

dad (1) de una y otra naturaleza, esto es, la divina y la humana y su union en la persona é hipóstasi, esta proposicion « el hombre es Dios » es verdadera y propia, como tambien esta « Dios es hombre »: porque este nombre *hombre* puede designar cualquiera hipóstasi de la naturaleza humana, y por consiguiente puede ponerse por la persona del Hijo de Dios, la que decimos ser la hipóstasi de la humana naturaleza (2). Es evidente empero que de la persona del Hijo de Dios verdadera y propiamente se predica este nombre Dios, como se ha demostrado (P. 1.^a, C. 39, a. 3 y 4). Luego dedúcese que esta proposicion « el hombre es Dios » es verdadera y propia.

Al argumento 1.^o diremos, que los idólatras atribuían el nombre de la deidad á las piedras y á los leños, considerados en su naturaleza, porque pensaban que habia en ellos algo divino. Mas nosotros no atribuimos el nombre de la deidad á Cristo hombre segun la humana naturaleza, sino segun el supuesto eterno, que es tambien por la union el supuesto de la humana naturaleza, como se ha dicho.

Al 2.^o que este nombre *Padre* se predica de este nombre *Dios*, segun que este nombre *Dios* se supone por la persona del Padre. Mas así no se predica de la persona del Hijo, porque la persona del Hijo no es la persona del Padre; y por consiguiente no es menester que este nombre *Padre* se predique de este nombre *Hombre* del que se predica este nombre *Dios*, en cuanto la palabra *hombre* se supone por la persona del Hijo.

Al 3.^o que, aunque la naturaleza humana en Cristo sea algo reciente, sin embargo el supuesto de la naturaleza humana no es reciente, sino eterno: y, como este nombre *Dios* no se predica del hombre por razon de su naturaleza humana, sino por razon del supuesto; no se sigue que supongamos un Dios nuevo. Mas esta consecuencia sería inevitable, si pensáramos que el hombre designa un supuesto creado, como se ven obligados á admitirlo los que suponen en Cristo dos supuestos.

ARTÍCULO III. — Puede decirse Cristo hombre dominico? (3)

1.^o Parece que Cristo puede llamarse hombre dominico: porque dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 36): « debe amonestarse que esperen obtener aquellos bienes, que existieron en aquel hombre » dominico »; y habla de Cristo. Luego parece que Cristo es hombre dominico.

2.^o Así como el dominio conviene á Cristo por razon de la naturaleza divina, así tambien la humanidad pertenece á la humana naturaleza. Pero se dice Dios humanado, como se ve por el Damasceno (De orth. fid. l. 3, c. 2), donde dice que « la humanacion demuestra aquella » union, que se refiere al hombre ». Luego por la misma razon puede decirse denominativamente que aquel hombre es dominico.

3.^o Como lo dominico se dice denominativamente del Señor (*domino*), así lo divino se dice denominativamente de Dios. Pero San Dionisio (De eccl. hierarch. c. 4) llama á Cristo divinísimo Jesus. Luego por igual razon puede decirse que Cristo es hombre dominico.

Por el contrario, dice San Agustin (Retract. l. 1, c. 19), « no veo que se diga con razon que Cristo es un hombre dominico, siendo verdaderamente » Señor ».

Conclusion. La locucion « Cristo es hombre dominico » no puede usarse verdadera y propiamente, sin incurrir en la herejia de Nestorio, debiendo decirse con la Iglesia católica « Cristo es el Señor ».

Responderémos que, segun se ha dicho (a. 2, al 3.^o), cuando se dice el hombre Cristo-Jesus, se designa el supuesto eterno, que es la persona del Hijo de Dios, á causa de que es uno solo el supuesto de ambas naturalezas. Mas de la persona del Hijo de Dios se predicán esencialmente los nombres *Dios* y *Señor*; y por eso no deben predicarse denominativamente (4), porque esto deroga la verdad de la union. Por consiguiente, como dominico se dice denominativamente de la palabra Señor, no se puede

(1) V. lo dicho en la nota 4 de la pág. 306.

(2) Segun lo explicado en la nota 3 de la página 306.

(3) O dominical, es decir, hombre del Señor, segun el lenguaje herético de los apolinaristas y otros secuaces de su doc-

trina, suponiendo ser uno el hombre y otro el Señor.

(4) O participativamente, cual se dice « hombre de Dios ó » del Señor » de algun santo ó profeta, y con preferencia se llama á la Virgen « madre del Señor ».

decir verdadera y propiamente que aquel hombre sea dominico, sino más bien que es Señor. Pero, si diciendo hombre Cristo-Jesus se designase algun supuesto creado segun los que admiten en Cristo dos supuestos, podría decirse aquel hombre dominico, en cuanto es elevado á la participacion del honor divino, como supusieron los nestorianos (1); y tambien de este modo no se dice que la naturaleza humana es esencialmente diosa, sino *deificada*, no por conversion de la misma en la naturaleza divina, sino por su union á la divina naturaleza en una sola hipóstasi, como consta por el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 11 y 17).

Al argumento 1.º diremos, que San Agustin retracta aquellas y semejantes palabras (Retrat. l. 1, c. 19); y por lo tanto despues de las antedichas (Retr. l. 1, c. 19) añade: « donde quiera que » dije esto, esto es, que Cristo-Jesus es » hombre dominico, quisiera no haber » lo dicho, como que he visto despues » que no debía decirse; aunque pudiera » defender esta locucion de alguna ma- » nera », esto es, porque podría alguno decir que se dice *hombre dominico* por razon de su naturaleza humana, que significa la palabra hombre, mas no por razon del supuesto.

Al 2.º que aquel único supuesto, que es de la humana y divina naturaleza, primero fue de la divina naturaleza, es decir, *ab æterno*; mas despues en el tiempo por medio de la Encarnacion se hizo supuesto de la humana naturaleza. Y por esta razon se dice *humanado*, no porque tomara al hombre, sino porque asumió la humana naturaleza. Mas no es así por el contrario, esto es, que el supuesto de la humana naturaleza tomase la divina; por cuya razon no puede decirse hombre *deificado* (2) ó dominico.

Al 3.º que este nombre *divino* se ha solido predicar tambien de aquellos, de quienes se predica esencialmente este nombre *Dios*; pues decimos que la divina esencia es Dios por razon de identidad, y que la esencia es de Dios ó divina á causa del

diverso modo de significar; y Verbo divino, no obstante que el Verbo es Dios. Así mismo decimos persona divina lo mismo que persona de Platon á causa del diverso modo de significar. Pero no se dice *dominico* de las cosas, de las que se predica el nombre *Señor*; pues no hay la costumbre de decir que algun hombre que es señor sea dominico, sino que se da este nombre á lo que de cualquier modo pertenece al Señor, como voluntad dominical, mano dominica ó Pasion dominical. Y por esto el mismo hombre Cristo, que es Señor, no puede ser llamado dominical; mas puede decirse su carne carne dominica, y su Pasion Pasion dominical.

ARTÍCULO IV. — ¿ Las cosas, que convienen al Hijo del Hombre, pueden predicarse del Hijo de Dios, y vice-versa? (3)

1.º Parece que las cosas, que son de la naturaleza humana, no pueden decirse de Dios: porque es imposible que sean predicadas cosas opuestas de un mismo sujeto; y las cosas que son de la humana naturaleza son contrarias á las que son propias de Dios; pues Dios es increado, inmutable y eterno, y á la humana naturaleza pertenece ser creada, temporal y mudable. Luego las cosas propias de la naturaleza humana no pueden decirse de Dios.

2.º Atribuir á Dios cosas que implican defecto parece derogar el honor divino, y pertenecer á la blasfemia; y las cosas propias de la naturaleza humana contienen algun defecto, como sufrir, morir y semejantes. Luego parece que de ningún modo las cosas que son de la humana naturaleza pueden decirse de Dios.

3.º Ser tomada conviene á la naturaleza humana, mas esto no conviene á Dios. Luego las cosas, que son de la humana naturaleza, no pueden decirse de Dios.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 4 y 6) que « Dios tomó » las cosas que son idiomas (esto es, pro-

(1) Y los apolinaristas, segun hace notar San Gregorio Nacianceno (*orat.* 51) y queda consignado en la nota 3, pag. 307.

(2) Como lo demuestra San Cirilo (l. *De incarnatione* c. 11); así como el Concilio de Efeso (*can.* 5) prohibió por las mismas razones y principalmente por su sabor nestoriano el dictado de « deífero ».

(3) La comunicacion de lenguaje ó reciprocidad de predicados, de que aquí propiamente se trata, es de lo segun los Concilios de Efeso (*can.* 1), lateranense en tiempo de Martino I (*consult.* 5, c. 6), 6.º ecuménico (*act.* 11 y 18) y florentino bajo Eugenio IV.

» piedades) de la carne, puesto que se dice Dios pasible, y que el Dios de la gloria ha sido crucificado».

Conclusion. *Todo cuanto se predica de Cristo con relacion á cualquiera de sus dos naturalezas divina y humana puede indistintamente atribuirse á Dios ó al Hombre-Dios, entendiéndose su distincion en el concepto de hipóstasi de la respectiva naturaleza.*

Responderémos, que sobre esta cuestion hubo diversidad de opiniones entre los nestorianos y los católicos: porque los primeros querían separar las palabras que se dicen de Cristo, de modo que no se dijera de Dios las cosas que pertenecen á la naturaleza humana, ni las que pertenecen á la naturaleza divina se dijera del Hombre; por lo cual Nestorio dijo: «si alguno intenta atribuir pasiones al Verbo de Dios, sea anatematizado». En cuanto á los nombres, que pueden pertenecer á una y otra naturaleza, de los tales predicaban lo que es de ambas naturalezas, como este nombre *Cristo* ó *Señor*: por consiguiente concedían que Cristo nació de la Virgen y que existió *ab-æterno*; mas no decían ó que Dios nació de la Virgen ó que el hombre hubiese existido *ab-æterno*. Los católicos por su parte establecieron que *lo que se dice de Cristo, ya segun la naturaleza divina ya segun la naturaleza humana, puede decirse tanto de Dios como del Hombre*. Por lo cual dice San Cirilo (epist. ad Nestor. De excom. c. 4, Conc. Ephes. gener. 3.º part. 1, c. 26): «si alguno atribuyere separadamente á dos personas ó sustancias, esto es, hipóstasis, las cosas que se hallan en los escritos evangélicos y apostólicos, ó lo que se ha dicho de Cristo por los Santos ó por el mismo Cristo de sí mismo, y creyere que entre estas cosas las unas deben aplicarse al Hombre y las otras al Verbo solo; sea anatema». Y la razon de esto es que, siendo una misma la hipóstasi de las dos naturalezas, se habla de la misma persona bajo el nombre de la una ó de la otra. Así pues, ya se diga Hombre ó bien Dios, se aplica á la hipóstasi de la naturaleza

divina y de la naturaleza humana; por lo cual *puede decirse del Hombre lo que pertenece á la naturaleza divina, como de la hipóstasi de esta; y se puede decir de Dios lo que pertenece á la naturaleza humana como de la hipóstasi de ella*. Debe saberse sin embargo que en la proposicion, en la que se predica algo de alguno, no solo se considera qué es aquello de que se predica el predicado, sino tambien la razon por la que aquello le es atribuido. Luego, aunque no se distingan las cosas que se predicán de Cristo, distingúense sin embargo segun la relacion ó concepto en que se dicen: porque *las cosas, que son de la divina naturaleza, se predicán de Cristo segun ella; y las que son propias de la naturaleza humana se predicán de él segun esta*. Por lo cual dice San Agustin (De Trin. l. 1, c. 11): «distingamos qué es lo que suena en las Escrituras segun la forma de Dios, en la que es igual al Padre; y con la forma de siervo, que recibió, en la que es menor que el Padre»; y despues (c. 13): «un lector prudente y solícito y piadoso entenderá lo que se dice de un modo absoluto ó de un modo relativo» (*quid propter quid et quid secundum quid*).

Al argumento 1.º diremos, que es imposible que dos cosas opuestas se prediquen de un mismo sujeto en un mismo concepto, pero nada impide que lo sean bajo diversos: y de este modo los opuestos se predicán de Cristo, no segun el mismo concepto, sino segun sus diversas naturalezas (1).

Al 2.º que, si las cosas que arguyen defecto se atribuyeran á Dios segun la divina naturaleza (2), sería blasfemia, como diminutivo del honor del mismo; mas no habría injuria á Dios, si se le atribuye por relacion á la naturaleza humana asumida. Por lo cual se dice en cierto sermón (3) del Concilio de Efe-so (2 De nativ. part. 3, cap. 10): «Dios no considera jamás como una injuria lo que es ocasion de salvacion para los hombres: porque ninguna de las cosas abyectas, que eligió por nosotros, hace

(1) Conforme á esto advierte Silvio que, si bien Cristo se dice á veces (Stn. 6.º act. 2) ya corpóreo ya incorpóreo, no puede empero decirse igualmente «no corpóreo»; porque esta locucion indicaría que de ningún modo es corpóreo.

(2) En sentido propio y no metafórico, cual lo hacían los paganos.

(3) Pronunciado por Teodoro de Anicura sobre la natividad del Salvador.

» injuria á aquella naturaleza, que no
 » puede estar sujeta á injurias, mas hace
 » propias las cosas inferiores para salvar
 » nuestra naturaleza : y así, cuando lo
 » que es vil y abyecto no injuria á la na-
 » turaleza divina, sino que obra la salva-
 » cion de los hombres, ¿ cómo dices que
 » las cosas, que son causa de nuestra sal-
 » vacion, fueron ocasion de injuria para
 » Dios? »

Al 3.º que el ser tomada conviene á la naturaleza humana, no por razon del supuesto, sino por razon de sí misma; y por tanto no conviene á Dios.

ARTÍCULO V. — ¿ Las cosas que convienen al Hijo del Hombre pueden predicarse de la divina naturaleza, y de la humana las que convienen al Hijo de Dios? (1).

1.º Parece que las cosas que pertenecen á la naturaleza humana pueden decirse de la naturaleza divina : porque las cosas que son de la naturaleza humana se predicán del Hijo de Dios y de Dios. Pero Dios es su naturaleza. Luego las cosas que pertenecen á la naturaleza humana pueden predicarse de la naturaleza divina.

2.º La carne pertenece á la naturaleza humana ; y, como indica el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 6, y c. 7), « deci-
 » mos haberse encarnado la naturaleza
 » del Verbo segun los bienaventurados
 » Atanasio y Cirilo ». Luego parece que por identidad de razon las cosas que son de la naturaleza humana pueden decirse de la naturaleza divina.

3.º Las cosas que son de la naturaleza divina convienen á la humana naturaleza en Cristo, como conocer los futuros y tener una virtud salutífera. Luego parece que por igual razon las que son de la naturaleza humana puedan decirse de la divina naturaleza.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 4) : « hablando de la
 » deidad, no decimos de ella cosas que

» son propias de la humanidad ; porque
 » no decimos deidad pasible ó creada » ;
 » y la deidad es la divina naturaleza. Luego las cosas propias de la naturaleza humana no pueden decirse de la divina naturaleza.

Conclusion. *Los atributos propios de una sola naturaleza no pueden predicarse de la otra en abstracto (2).*

Responderémos, que las cosas que son propias de uno solo no pueden predicarse verdaderamente de otro, sino de lo que es lo mismo que aquello (3) : como lo visible no conviene sino á lo que es hombre. Mas en el misterio de la Encarnacion no es la misma la naturaleza divina y la humana ; sino que es una misma la hipóstasi de una y otra naturaleza. Así pues *las cosas, que son de una sola naturaleza, no pueden predicarse de la otra segun que se significan en abstracto.* Mas los nombres concretos suponen la hipóstasi de la naturaleza ; y por esto pueden ser predicadas indiferentemente las cosas que son de una y otra naturaleza, tratándose de nombres concretos ; ya aquel nombre de que se dicen dé á entender ambas naturalezas, como este nombre Cristo (4), en el cual se entiende tanto la divinidad ungente como la humanidad unvida ; ya solamente á la divina naturaleza, como este nombre *Dios* ó *Hijo de Dios* ; ya solo la naturaleza humana, como este nombre *Hombre* ó *Jesus*. Por lo cual dice el Papa Leon en su carta á los palestinos (5) : « no importa segun
 » qué sustancia se denomine á Cristo ;
 » puesto que, existiendo la unidad de
 » persona de una manera inseparable, el
 » mismo es todo entero Hijo del hombre
 » á causa de su carne, y todo Hijo de
 » Dios por razon de su única deidad con
 » el Padre ».

Al argumento 1.º dirémos, que en lo divino la persona es realmente lo mismo que la naturaleza, y por razon de esta identidad la naturaleza divina se predica

(1) Contiene este artículo varias reglas para el recto uso de la comunicacion de lenguaje, con el objeto de evitar las herejías de Eutiques, Dióscoro y los acéfalos; quienes decían que « la naturaleza divina de Cristo padeció y fue crucificada » ; como Apolinar afirmaba que « Cristo sufrió Pasión » en su divinidad, la cual murió y resucitó con la humanidad ; Agustin de Roma que « la naturaleza humana en Cristo es verdaderamente Cristo mismo y su propia persona » ó la persona del Verbo ó Dios natural y propio » ; y á esta tenor otros diversos herejes, que han abusado en pro de sus

errores de la reciprocidad de predicados, discretamente empleada en el buen sentido católico por la Iglesia en varios documentos de sus concilios y de la liturgia.

(2) Conforme á lo espuesto en la nota 2, página 306.

(3) De que propriamente se predica.

(4) Que segun su etimología griega significa unvida, y se aplica por antonomasia al Hijo de Dios.

(5) Epist. 83, c. 7, á los obispos de Palestina contra Nestorio y más directamente contra Eutiques.

del Hijo de Dios; pero el modo de significacion no es el mismo, y por esto se dicen algunas cosas del Hijo de Dios, que no se dicen de la divina naturaleza: como decimos que el Hijo de Dios es engendrado, mas no decimos que la naturaleza divina es engendrada, segun se ha demostrado (P. 1.^a, C. 39, a. 5). De igual modo en el misterio de la Encarnacion decimos que el Hijo de Dios padeci6, mas no decimos que haya padecido la naturaleza divina.

Al 2.^o que la Encarnacion implica más bien la union á la carne que la propiedad de la carne. Mas en Cristo cada una de las dos naturalezas está unida á la otra en la persona, por razon de cuya union se dice que la naturaleza divina encarnó y la humana deificada, segun lo espuesto (C. 3, a. 2).

Al 3.^o que las cosas que son propias de la naturaleza divina se dicen de la naturaleza humana, no segun que competen esencialmente á la divina naturaleza, sino segun que participativamente se derivan á la humana naturaleza; por consiguiente las cosas que no pueden ser participadas por la naturaleza humana (como el ser increada ú omnipotente) no se dicen de modo alguno de la naturaleza humana. La divina naturaleza empero nada recibe participativamente de la humana naturaleza; y por esta razon las cosas que son de la humana naturaleza, de modo ninguno pueden decirse de la divina.

ARTÍCULO VI. — Esta proposicion *Dios se hizo hombre es verdadera?* (1).

1.^o Parece que esta proposicion *Dios se hizo hombre* es falsa: porque, como *hombre* significa la sustancia, ser hecho hombre es ser hecho en absoluto. Pero esta proposicion *Dios es hecho en absoluto* es falsa. Luego tambien lo es esta *Dios se hizo hombre*.

2.^o Ser hecho hombre es cambiarse; y Dios no puede ser sujeto de mutacion, segun aquello (Malach. 3, 6), *yo soy el Se-*

ñor, y no me mudo. Luego parece que esta proposicion *Dios se hizo hombre* es falsa.

3.^o Hombre, segun que se dice de Cristo, supone (2) la persona del Hijo de Dios. Pero esta proposicion *Dios se hizo persona del Hijo de Dios* es falsa. Luego tambien esta *Dios se hizo hombre*.

Por el contrario, dicese (Joan. 1, 13), *el Verbo se hizo carne*; y, como dice San Atanasio (epist. ad Epitectum (3) cont. hæret.), «lo que dijo, «el Verbo se hizo carne», es como si se dijera que Dios se hizo hombre».

Conclusion. *Es verdadera la proposicion «Dios se hizo hombre».*

Responderémos, que se dice haber sido hecho todo lo que comienza á predicarse de nuevo de lo mismo. Mas el ser hombre se predica verdaderamente de Dios, segun lo espuesto (a. 1); de modo sin embargo que no conviene á Dios ser hombre *ab-æterno*, sino en el tiempo, por haber tomado la naturaleza humana. Y por tanto *esta proposicion «Dios se hizo hombre» es verdadera*, aunque se entiende diferentemente por varios, como tambien esta *Dios es hombre*, segun se ha dicho (a. 1).

Al argumento 1.^o dirémos, que ser hecho hombre es ser hecho absolutamente en todas aquellas cosas, en las que la naturaleza humana empieza á existir en un supuesto creado de nuevo. Mas se dice Dios hecho hombre, porque la naturaleza humana comenzó á existir en el supuesto (4) de la naturaleza divina, preexistente *ab-æterno*; y por esto hacerse Dios hombre no es ser hecho Dios en absoluto.

Al 2.^o que segun lo dicho *ser hecho* importa que algo se predique nuevamente de otro. De consiguiente, siempre que algo se predica de otro con mutacion del que se dice, ent6nces ser hecho es ser mudado: y esto sucede en todas las cosas que se dicen en absoluto (5), puesto que la blancura ó lo negro no puede sobrevenir de nuevo á alguna cosa, sino porque de nuevo se muda á lo blanco ó á lo negro. Mas las cosas, que se dicen relativamente, pueden predicarse nueva-

(1) Así consta como de fe por el Símbolo de Nicéa, en que terminantemente se dice *el homo factus est*.

(2) Ó la designa y representa, como completando ó individualizando su humanidad.

(3) Obispo de los corintios.

(4) Del Verbo, uno de los supuestos ó personas de la naturaleza divina.

(5) Ó que tienen ser absoluto, en contraposicion á las que lo tienen solo relativo ó accidental, de las que se habla á continuacion.

mente de algo sin su cambio; como el hombre se encuentra á la derecha, sin haber cambiado y solo por el movimiento del que se pone á su izquierda. En estos casos pues no es preciso que todo lo que se dice ser hecho sea mudado, porque esto puede acaecer por el cambio de otro; y de este modo decimos de Dios *Domine, refugium factus est nobis* (Ps. 89, 1): mas el ser hombre conviene á Dios por razon de la union, que es cierta relacion; y por eso el ser hombre se predica nuevamente de Dios sin mutacion suya por la mutacion de la humana naturaleza, que es asumida en la persona divina; y así, cuando se dice *Dios se hizo hombre*, no se entiende que haya habido alguna mutacion de parte de Dios, sino solo de parte de la humana naturaleza.

Al 3.º que el hombre supone la persona del Hijo de Dios, no simplemente, sino segun que subsiste en la humana naturaleza; y por eso, aunque esta proposicion *Dios se hizo persona del Hijo de Dios* sea falsa, sin embargo esta otra *Dios se hizo hombre* es verdadera, porque se unió á la humana naturaleza.

ARTÍCULO VII. — *Esta proposicion el hombre se hizo Dios, es verdadera?*

1.º Parece que esta proposicion *el hombre se hizo Dios* es verdadera: porque se dice (Rom. 1, 2), *el cual habia prometido ántes por sus Profetas en las santas Escrituras acerca de su Hijo, que fue hecho del linaje de David segun la carne*. Pero Cristo, segun que es hombre, proviene del linaje de David segun la carne. Luego el hombre se hizo Hijo de Dios.

2.º Dice San Agustin (De Trin. l. 1, c. 13): «tal era aquella suscepcion, que hiciera á Dios hombre y al hombre Dios». Pero por razon de aquella suscepcion esta proposicion *Dios se hizo hombre* es verdadera. Luego tambien lo es esta otra *el hombre se hizo Dios*.

3.º Dice San Gregorio Nacianceno (epist. 1 ad Cledonium, u orat. 51): «Dios se humanó en verdad, y el hombre se deificó, ó de cualquier modo lo haya espresado alguno». Pero se dice

Dios humanado por razon de que se hizo hombre. Luego se dice el hombre deificado por la razon de que se hizo Dios; y por consiguiente esta proposicion *el hombre se hizo Dios* es verdadera.

4.º Cuando se dice *Dios se hizo hombre*, el sujeto de este hecho ó mutacion no es Dios, sino la naturaleza humana, que significa este nombre *hombre*. Pero aquello, á lo que se atribuye el hecho, parece ser el sujeto del mismo. Luego la proposicion *el hombre se hizo Dios* es más verdadera que esta *Dios se hizo hombre*.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 2): «no decimos hombre deificado, sino Dios humanado». Ahora bien: ser hecho Dios es lo mismo que ser deificado. Luego esta proposicion *el hombre se hizo Dios* es falsa.

Conclusion. *Es falsa en absoluto la proposicion «el hombre se hizo Dios» en su sentido propio* (1).

Responderémos, que esta proposicion *el hombre se hizo Dios* puede entenderse de tres modos: 1.º de modo que este participio (*factus*) hecho determine absolutamente ya el sujeto ya el predicado; y en este sentido es falsa, porque ni aquel hombre, de quien Dios se predica, es hecho, ni Dios es hecho, como despues se dirá (a. 8 y 9): y en el mismo sentido esta proposicion «Dios se hizo hombre» es falsa; mas no es este sentido, en el que aquí se toman estas proposiciones; 2.º puede entenderse de modo que la palabra (*factus*) hecho determine la composicion, siendo este el concepto, *homo factus est Deus*, esto es, ha sido hecho que el hombre sea Dios; y en este sentido estas dos proposiciones *homo factus est Deus* y *Deus factus est homo* son verdaderas. No es este empero el sentido propio de estas locuciones; á ménos que se entienda, segun que la palabra *homo* no tiene una suposicion personal, sino simple (2): pues, aunque este hombre no sea hecho Dios, porque este supuesto, es decir, la persona del Hijo de Dios fue Dios *ab æterno*; sin embargo el hombre, hablando en general, no fue siempre Dios; 3.º se entiende propiamente, segun que este participio *factus* aplica el ser hecho al

(1) Por cuanto el sujeto hombre en ella representa ó sustituye á la persona, que es Dios *ab æterno*.

(2) Representando solo á la naturaleza, y significando así que Dios tomó naturaleza humana.

hombre en su respecto á Dios, como al término del ser hecho. Y en este sentido, supuesto (1) que en Cristo es una misma la persona y la hipóstasi y el supuesto de Dios y del hombre, como se ha demostrado (C. 2, a. 3), *esta proposicion es falsa*; porque, cuando se dice *homo factus est Deus*, la palabra (*homo*) hombre tiene supuesto personal: pues el ser Dios no se verifica respecto del hombre por razon de la naturaleza humana, sino por la de su supuesto; y aquel supuesto de la naturaleza humana, que realmente es Dios, es lo mismo que la hipóstasi ó la persona del Hijo de Dios, que siempre fue Dios. Por consiguiente no puede decirse que este hombre comenzó á ser Dios, ó que sea hecho Dios, ó que haya sido hecho Dios. Pero, si fuese distinta la persona ó hipóstasi de Dios y la del hombre (2), de modo que ser Dios se predicara del hombre y viceversa por cierta conjuncion de los supuestos ó de la dignidad personal ó del afecto ó habitacion, como los nestorianos dijeron; entónces por igual razon podría decirse que el hombre se hizo Dios, esto es, unido á Dios, como tambien que Dios se hizo hombre, esto es, unido al hombre.

Al argumento 1.º dirémos, que en aquellas palabras del Apóstol este relativo *qui*, que hace relacion á la persona del Hijo de Dios, no debe entenderse por parte del predicado, como si alguno existente del linaje de David segun la carne hubiese sido hecho Hijo de Dios, en cuyo sentido procedía la objccion; sino que debe entenderse por parte del sujeto, de modo que sea este el sentido, que el *Hijo de Dios se hizo*, «esto es, hombre, para » honor del Padre, como la Glosa (interl.) » espone, existente del linaje de David, » segun la carne », como si dijera, «el » Hijo de Dios se ha hecho teniendo » carne del linaje de David para honor » de Dios ».

Al 2.º que aquélla frase de San Agustín debe entenderse en aquel sentido, segun que por aquella suscepcion de la Encarnacion se hizo que el hombre fuese

Dios y Dios fuese hombre; en cuyo sentido ambas locuciones son verdaderas, segun se ha dicho.

Lo mismo es de decirse al 3.º, porque ser deificado es lo mismo que ser hecho Dios.

Al 4.º que el término puesto en el sujeto es empleado materialmente, es decir, por el supuesto; mas colocado en el predicado, se empléa formalmente, esto es, por la naturaleza significada; y así, cuando se dice *el hombre es hecho Dios*, el mismo *ser hecho* no se atribuye á la humana naturaleza, sino al supuesto de la humana naturaleza, que es Dios *ab-aterno*; y por tanto no le conviene ser hecho Dios. Mas, cuando se dice *Dios se hizo hombre*, se comprende que la palabra *factio* tiene por término la misma naturaleza humana; y por esto, propiamente hablando, esta proposicion *Dios se hizo hombre* es verdadera; pero es falsa esta otra, *el hombre se hizo Dios*: como, si Sócrates, habiendo sido primero hombre, despues se hizo blanco, mostrando á Sócrates se dijese, *este hombre se ha hecho blanco hoy*, esta proposicion sería verdadera; mas sería falsa esta otra, *esto blanco hoy se ha hecho hombre*. Sin embargo, si por parte del sujeto se pusiera algun nombre, significando la naturaleza humana en abstracto; podría de este modo significarse como sujeto de la hechura (*factionis*), como si se dice que la naturaleza humana se ha hecho del Hijo de Dios.

ARTÍCULO VIII. — Esta proposicion *Cristo es criatura, es verdadera?* (3)

1.º Parece que esta proposicion *Cristo es criatura* es verdadera: porque el papa San Leon dice (serm. 3 Pentecost.): «convencion nueva é inaudita; » Dios, que es y era, se hace criatura ». Pero se puede predicar de Cristo que se ha hecho Hijo de Dios por la Encarnacion. Luego esta proposicion *Cristo es criatura* es verdadera.

2.º Las propiedades de una y otra na-

(1) Como en efecto es dogma de fe católica, segun queda demostrado.

(2) Es decir, si hubiese en Cristo dos personas distintas, una divina y otra humana,...

(3) Eblion, Cerinto, Carpócrates, Arrio, Artemon y Nestorio dogmatizaban que «Cristo no es Dios por naturaleza»; los

agorenos que «es simplemente una criatura más excelente » que todas las demas »; y Asterio que «es la virtud de Dios, » pero mera criatura y puro hombre»: errores idénticos en el fondo y condenados como heréticos por Eugenio IV en el concilio de Florencia y por Paulo IV. Véase en la 1.ª P. la C. 27, a. 1.

turalaleza pueden predicarse de la hipóstasi comun á ambas, sea cualquiera el nombre con que se signifique, como se ha dicho (a. 5); y propiedad de la naturaleza humana es ser criatura, como lo es de la naturaleza divina ser creador. Luego ambas cosas pueden decirse de Cristo, esto es, que es criatura y que es increado y creador.

3.º El alma es parte más principal del hombre que el cuerpo. Pero Cristo por razon del cuerpo, que tomó de la Virgen, se dice en absoluto ser nacido de la Virgen. Luego por razon del alma, que fue creada por Dios, debe decirse en absoluto que Cristo es criatura.

Por el contrario, dice San Ambrosio (De Trin. l. 1, De fide ad Gratian. c. 7): « por ventura Cristo es hecho por una palabra? ha sido creado por un mandato? »; como si dijera, no; por lo que añade « ¿cómo empero puede existir la criatura en Dios? porque Dios es de naturaleza simple, no conjunta ». Luego no se debe admitir esta proposicion, *Cristo es una criatura*.

Conclusion. *No debe decirse en absoluto que Cristo es criatura, sino con determinacion referente á su naturaleza humana.*

Responderémos que, como dice San Jerónimo (implic. c. 5, ad Gal.), « por palabras pronunciadas desordenadamente se incurre en la herejía »: por consiguiente no debemos tener ni aun los nombres comunes con los herejes, para que no parezca que favorecemos sus errores: y, pues los arrianos herejes dijeron que Cristo era criatura y menor que el Padre, no solamente por razon de la naturaleza humana, sino tambien por razon de la divina persona; por esto *no debe decirse en absoluto que Cristo es criatura ó menor que el Padre, sino determinando, esto es, segun la naturaleza humana*. Pero las cosas, de que no se puede sospechar convengan á la persona divina en sí misma, pueden decirse en absoluto de Cristo por razon de la naturaleza humana, como decimos en absoluto que Cristo padeció, murió y fue sepultado; así como tambien en las cosas corporales y humanas las que pueden ofrecer duda, sobre si convienen al todo ó á la parte, si residen en una parte, no las atribuimos al

todo en absoluto, esto es, sin determinacion: pues no decimos que el etíope es blanco, sino que lo es en cuanto á los dientes; mas decimos sin determinacion alguna que es crespo, porque esto no puede convenirle sino segun sus cabellos.

Al argumento 1.º dirémos, que algunas veces los santos doctores por causa de la brevedad y omitiendo la determinacion usan el nombre de criatura acerca de Cristo; sin embargo debe sobreentenderse en sus dichos la determinacion *en cuanto hombre*.

Al 2.º que todas las propiedades de la humana naturaleza, así como de la divina, pueden decirse igualmente de Cristo; por lo cual dice tambien el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 4) que « Cristo, que es Dios y hombre, se dice ya creado ya increado, pasible é impassible ». Sin embargo no deben decirse sin determinacion aquellas cosas, que pueden ofrecer duda respecto de una ú otra naturaleza; y así añade el mismo (Orth. fid. l. 4, c. 5), « una misma hipóstasi, esto es, la de Cristo, es por una parte increada en la deidad, y creada por otra en la humanidad »: como por el contrario no debería decirse sin determinacion, *Cristo es incorpóreo ó impassible*, para evitar el error del maniquéo, que supuso que Cristo no tuvo cuerpo verdadero ni que sufrió verdaderamente; sino que debe decirse determinadamente que Cristo segun la deidad es incorpóreo é impassible.

Al 3.º que no cabe duda acerca de que convenga á la persona del Hijo de Dios su nacimiento de la Virgen, como puede haber acerca de su creacion: por lo cual no hay igualdad de razon en uno y en otro caso.

ARTÍCULO IX. — *¿Esta proposicion, este hombre (mostrando ó refiriéndose á Cristo) comenzó á existir, es verdadera? (1)*

1.º Parece que aquel hombre, refiriéndose á Cristo, comenzó á existir: porque dice San Agustín (sup. Joan. tract. 105): « antes que el mundo existiese, ni nosotros existíamos, ni Jesucristo hombre, que es el mediador entre Dios y los hombres ». Pero aquello, que no existió

(1) Berilo decía que « Cristo en cuanto á la divinidad no fue anterior á María »; y los cosmianos que « Cristo, Dios y mediador é imagen de Dios, no existió antes de los siglos ».

siempre, comenzó á ser. Luego aquel hombre, refiriéndonos á Cristo, comenzó á existir.

2.º Cristo comenzó á ser hombre; y el ser hombre es ser en absoluto. Luego aquel hombre comenzó á existir en absoluto.

3.º El hombre importa el supuesto de la naturaleza humana. Pero Cristo no fue siempre el supuesto de la humana naturaleza. Luego aquel hombre comenzó á existir.

Por el contrario, dícese (Hebr. ult. 8), *Jesucristo ayer y hoy el mismo en los siglos.*

Conclusion. *Es falsa la proposición « aquel hombre (designando á Cristo) » comenzó á ser », sin añadir algo que determine su recto sentido.*

Responderémos, que no debe decirse que aquel hombre, refiriéndose á Cristo, comenzara á existir, sin añadir algo, y esto por dos razones: 1.ª porque esta locución es absolutamente falsa segun la doctrina de la fe católica, que no admite en Cristo más que un solo supuesto y una sola hipóstasi, así como tambien una sola persona (1); porque segun esto, cuando se dice « este hombre », refiriéndose á Cristo, es preciso que se designe el supuesto eterno, á cuya eternidad repugna comenzar á ser: luego esta proposición *este hombre comenzó á ser* es falsa. Ni obsta que el comenzar á ser convenga á la humana naturaleza, que se significa por este nombre hombre; porque el término puesto en el sujeto no se toma formalmente por la naturaleza, sino más bien materialmente por el supuesto, segun se ha dicho (a. 7, al 4.º); 2.ª porque, aun cuando fuese verdadera, no debería usarse sin embargo de ella sin determinación, para evitar la herejía de Arrio; puesto que, así como este heresiarca atribuyó á la persona del Hijo de Dios que era una criatura y menor que el Padre, así le

atribuyó que comenzó á existir, diciendo *que era* (2) *cuando no era.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquel pasaje debe entenderse con determinación, es decir, de modo que digamos que el Hombre Jesucristo segun la humanidad no fue ántes que el mundo existiese.

Al 2.º que con el Verbo (*incipit*) comienza no concluye el argumento de lo inferior á lo superior (3): porque no hay conclusión diciendo, esto empieza á ser blanco, luego empieza á ser coloreado; y esto, porque comenzar importa el *ser presente y no el ser anterior*, y no se sigue *esto no era ántes blanco, luego no era ántes colorado.* Mas el ser en absoluto es superior á ser hombre. Luego no se deduce: Cristo comenzó á ser hombre, luego comenzó á ser.

Al 3.º que este nombre *hombre*, segun que se toma por Cristo, aunque significa que la naturaleza humana, que comenzó á ser, se toma no obstante por el supuesto eterno, que no comenzó á existir: y así, puesto que, segun que se pone en el sujeto, se tiene por el supuesto, y, segun que se aplica al predicado, se refiere á la naturaleza; por esto esta proposición *el hombre Cristo comenzó á ser* es falsa, y verdadera esta *Cristo comenzó á ser hombre.*

ARTÍCULO X. — ¿Es verdadera esta proposición, Cristo segun que es hombre es criatura? (4)

1.º Parece ser falsa esta proposición, « Cristo en cuanto hombre es criatura ó comenzó á ser »: porque en Cristo nada hay creado, sino la humana naturaleza; y esta proposición « Cristo en cuanto hombre es la naturaleza humana » es falsa. Luego tambien esta otra « Cristo en cuanto hombre es criatura ».

2.º El predicado se dice más bien del

(1) V. lo dicho en la C. 2, a. 3.

(2) Impersonalmento, como si se dijera « hubo algun tiempo, en que no existía aún el Hijo de Dios », cual pretendían los arrianos, que tambien argüían en esta otra forma: « ó nació ántes que fuese ó cuando ya era: si ántes, luego es posterior á aquello de que nació; si siendo ya, luego era cuando no era » (es decir, era ántes que fuese): dilema que San Agustín llama con mucha razon (*De verbis Domini*, serm. 37 §) « silogismo envenenado ».

(3) Ó de lo ménos comun á lo más comun, en lo que hay

verdadero sofisma.

(4) Recuérdese la doctrina herética de Agustín de Roma, de que « la naturaleza humana en Cristo es la persona del Verbo y verdaderamente Dios natural y propio »; como los metamorfistas enseñaban que « el cuerpo de Cristo, cuando subió al cielo, se hizo completamente Dios y debía decirse en absoluto que es Dios propiamente »; y Eutiques pretendía que « en el momento de la Encarnación la carne se convirtió en divinidad »: errores condenados por el concilio de Basilea en lo que tuvo de legítimo.

término puesto en la reduplicacion que del sujeto mismo de la proposicion: como, si digo, el cuerpo segun que es coloreado es visible, síguese que lo coloreado es visible. Pero esta proposicion *el hombre Cristo es criatura* no debe ser concedida en absoluto, segun lo dicho (a. 8 y 9). Luego ni esta otra, *Cristo segun que es hombre es criatura*.

3.º Lo que se predica de cualquier hombre en cuanto hombre se predica de él *per se y simpliciter*; pues es lo mismo *per se y secundum quod ipsum*, como se dice (Met. l. 5, t. 23). Pero esta proposicion, *Cristo es per se y simpliciter criatura*, es falsa. Luego tambien lo es esta otra, *Cristo en cuanto hombre es criatura*.

Por el contrario: todo lo que existe es ó creador ó criatura. Pero esta proposicion *Cristo, segun que es hombre, es creador* es falsa. Luego es verdadera esta otra, *Cristo en cuanto hombre es criatura*.

Conclusion. *Esta proposicion a Cristo « en cuanto hombre es criatura » es verdadera [1] dicha en absoluto ó con referencia á su naturaleza humana; pero falsa [2] entendiéndola del supuesto, como diciendo « este hombre » determinado en su concepto de persona.*

Responderémos que, cuando se dice, *Cristo como hombre*, esta palabra *homo* puede resumirse en la reduplicacion por razon del supuesto ó por razon de la naturaleza. *Si se resume por razon del supuesto*, como el supuesto de la humana naturaleza en Cristo es eterno é increado, *esta proposicion, Cristo en cuanto hombre es criatura, será falsa*. Pero, *si se resume por razon de la naturaleza humana, entónces es verdadera*; porque por razon de la humana naturaleza ó segun esta le conviene ser criatura, segun se ha dicho (a. 8.) Debe saberse empero que el nombre así empleado en una proposicion reduplicativa se toma más propiamente por la naturaleza que por el supuesto; porque tiene la fuerza de un predicado, que se empléa formalmente, pues decir *Cristo como hombre* es lo mismo que si se dijera *Cristo, segun que es hombre*: y así

esta proposicion, « Cristo, segun que es hombre, es criatura », debe más bien concederse que negarse; mas, si se agregase algo, que la hiciera referirse al supuesto, debería más bien negarse que concederse; como si se dijera, Cristo, segun que es este hombre, es criatura.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque Cristo no es la humana naturaleza, es sin embargo el que la tiene (1); y el nombre de criatura es apto para predicarse no solo de las cosas abstractas, sino tambien de las concretas; pues decimos que la humanidad es criatura, y que el hombre lo es.

Al 2.º que la palabra *hombre (homo)*, segun que se toma en el sujeto, se refiere más al supuesto; pero en la proposicion reduplicativa se refiere más bien á la naturaleza, segun se ha dicho. Y, puesto que la naturaleza es creada y el supuesto increado; por esto, aunque no se concede en absoluto esta proposicion, *el hombre Cristo es criatura*, se concede no obstante esta, *Cristo, segun que es hombre, es criatura*.

Al 3.º que á cualquier hombre, que es el supuesto de sola la naturaleza humana, compete el que no tenga ser sino segun la humana naturaleza; y por esto de cualquier supuesto tal se sigue que, si segun que es hombre es criatura, lo sea en absoluto. Pero Cristo no solamente es el supuesto de la humana naturaleza, sino tambien de la divina, segun la que tiene el ser increado; y por esto no se sigue que, si segun que es hombre es criatura, sea criatura en absoluto.

ARTÍCULO XI. — *Es verdadera esta proposicion, Cristo como hombre es Dios?* (2)

1.º Parece que Cristo como hombre es Dios, porque Cristo es Dios por la gracia de la union; y Cristo como hombre tiene la gracia de la union. Luego Cristo como hombre es Dios.

2.º Perdonar los pecados es propio de Dios, segun aquello (Is. 43, 25); *yo soy el mismo que borro tus iniquidades por amor de mí*. Pero Cristo como hombre perdona los pecados, segun aquello (Matth. 9, 6), *y para que sepais que el hijo del hombre tiene potestad sobre la tierra de perdonar*

(1) V. adelante la C. 17, a. 1 al fin.

(2) Ténganse presentes los errores mencionados en la nota 4 de la página anterior.

los pecados, etc. Luego Cristo como hombre es Dios.

3.º Cristo no es el hombre comun, sino que es este hombre particular. Pero Cristo, segun que es este hombre, es Dios; porque en este hombre se designa el supuesto eterno, que naturalmente es Dios. Luego Cristo como hombre es Dios.

Por el contrario : lo que conviene á Cristo como hombre conviene á cualquier hombre. Si pues Cristo como hombre es Dios, síguese que todo hombre es Dios : lo cual es evidentemente falso.

Conclusion. *La proposicion á Cristo » en cuanto hombre es Dios » debe más bien negarse que afirmarse, por cuanto el sujeto parece más bien designar así la naturaleza que la persona ó supuesto.*

Responderémos, que este término (*homo*) hombre, empleado en una proposicion reduplicativa, puede entenderse de dos modos : 1.º *en cuanto á la naturaleza, y así no es verdadero que Cristo como hombre sea Dios ;* porque la humana naturaleza es distinta de la divina, segun la diferencia de naturaleza ; 2.º puede considerarse *por razon del supuesto ;* y así, como el supuesto de la naturaleza humana en Cristo es la persona del Hijo de Dios, á la cual conviene *per se* ser Dios, es verdadero que *Cristo como hombre es Dios*. Sin embargo, puesto que el término empleado en una proposicion reduplicativa se dice más propiamente de la naturaleza que del supuesto, como se ha dicho (a. 10, y al 2.º); por esto *debe negarse más bien que afirmarse esta proposicion, « Cristo como hombre es Dios ».*

Al argumento 1.º dirémos, que no conviene á algo moverse á algo y ser esto mismo bajo idéntico concepto; porque moverse conviene á alguno por razon de la materia ó del sujeto, mas ser en acto por razon de la forma. Así mismo no conviene á Cristo bajo el mismo concepto ordenarse á que sea Dios por la gracia de la union, y ser Dios ; sino que lo primero le conviene en razon de la naturaleza humana, y lo segundo segun la divina : y por esto es verdadera esta proposicion

Cristo como hombre tiene la gracia de la union ; mas no esta otra, Cristo como hombre es Dios.

Al 2.º que el hijo del hombre tiene potestad sobre la tierra para perdonar los pecados, no en virtud de la humana naturaleza, sino en virtud de la naturaleza divina : en la cual reside la potestad de perdonar los pecados por autoridad, mientras que en la naturaleza humana reside instrumentalmente y por ministerio. Por lo cual el Crisóstomo, esponiendo esto (sup. Matth. implic. hom. 30) observa que « dijo espresamente, *in terra dimitti* » *tendi peccata*, para manifestar que unió » á la naturaleza humana la potestad de » la divinidad con una union indivisible ; » puesto que, aunque fue hecho hombre, » sin embargo permaneció Verbo de » Dios ».

Al 3.º que, cuando se dice *este hombre*, el pronombre demostrativo *este* hace que el nombre se aplique al supuesto; y por esto esta proposicion *Cristo segun que es este hombre es Dios* es más verdadera que esta otra *Cristo como hombre es Dios*.

ARTÍCULO XII.—¿ Es verdadera esta proposicion, « Cristo como hombre es hipóstasi ó persona »? (1)

1.º Parece que Cristo como hombre es hipóstasi ó persona : porque lo que conviene á cualquier hombre conviene á Cristo como hombre; pues es semejante á los otros hombres, segun aquello (Philipp. 2, 7), *hecho á semejanza (2) de hombres*. Pero todo hombre es persona. Luego Cristo como hombre es persona.

2.º Cristo como hombre es sustancia de naturaleza racional ; mas no sustancia universal ; luego sustancia individual. Pero la persona no es otra cosa que « la sustancia individual de una naturaleza racional », como dice Boecio (lib. De duabus naturis). Luego Cristo como hombre es persona.

3.º Cristo como hombre es cosa de la humana naturaleza, y el supuesto é hipós-

(1) Segun el hereje Félix a hay en Cristo dos hipóstasis ; y los chaneinzarios reconocian en él « dos personas, una que padeció y otra que no », coincidiendo con la herejía de Nestorio, que asimismo admitía en Cristo « dos personas, una de la divinidad y otra de la humanidad ». Ya queda dicho y es

bien sabido que este herejarca fue condenado por el concilio 1.º de Efeso (c. 2, 3 y 6) y nuevamente después con Teodoro de Mopsuestia y demas secuaces de sus heréticas doctrinas por Eugenio IV en el de Florencia.

(2) Verdadero hombre, como los demas.

tasi de la misma naturaleza. Pero toda hipóstasi y supuesto y cosa de humana naturaleza es persona. Luego Cristo como hombre es persona.

Por el contrario: Cristo como hombre no es persona eterna. Luego, si Cristo como hombre es persona, seguiríase que en Cristo hay dos personas, una temporal y otra eterna: lo cual es erróneo, según lo dicho (C. 2, a. 3 y 6; y C. 4, a. 2 y 3).

Conclusion. *La proposición « Cristo » como hombre es hipóstasi ó persona » es verdadera [1] entendida por razón del supuesto; mas [2] refiriéndose á la naturaleza humana puede serlo en el sentido de que la compete subsistir en alguna persona, y es falsa [3] atribuyéndola personalidad propia.*

Responderémos, que según lo dicho (a. 10 y 11) este término (*homo*) « hombre » empleado en la reduplicación puede considerarse ya por razón del supuesto ya por razón de la naturaleza. Por consiguiente, cuando se dice « Cristo en » cuanto hombre es persona », si esto se entiende del supuesto, es evidente que Cristo en cuanto hombre es persona; porque el supuesto de la humana naturaleza no es otra cosa que la persona del Hijo de Dios (1); mas, si se considera por razón de la naturaleza, entónces puede entenderse de dos modos: 1.º en cuanto compete á la naturaleza humana existir en alguna persona, y de este modo es también verdadera; porque todo lo que subsiste en la humana naturaleza es persona; 2.º puede entenderse de modo que se deba á la naturaleza humana en Cristo personalidad propia producida por los principios de la humana naturaleza; y de de este modo Cristo como hombre no es

persona, porque la naturaleza humana no es subsistente por sí independientemente de la naturaleza divina, lo que requiere la razón de persona.

Al argumento 1.º dirémos, que á todo hombre conviene ser persona, según que todo lo subsistente (2) en la humana naturaleza es persona; pero es propio al hombre Cristo que la persona subsistente en la humana naturaleza de este no sea producida por los principios de esta naturaleza, sino que sea eterna: y por esto de un modo es persona en cuanto que es hombre, y de otro no lo es, según lo espuesto.

Al 2.º que la *sustancia individual*, que entra en la definición de la persona, importa la sustancia completa subsistente *per se* separadamente de otras; de otra manera la mano del hombre (3) podría llamarse persona, por ser cierta sustancia individual. Pero, siendo una sustancia individual como existente en otro, no puede decirse persona; y por la misma razón ni la humana naturaleza en Cristo, la que sin embargo puede decirse individuo ó cierto singular.

Al 3.º que, así como la persona significa algo completo y *per se* subsistente en la naturaleza racional; así la hipóstasi, el supuesto y la cosa de la naturaleza en el género de sustancia (4) significan algo *per se* subsistente. Por consiguiente, así como la humana naturaleza no es por sí persona separadamente de la persona del Hijo de Dios, así no es *per se* hipóstasi ó supuesto ó cosa de la naturaleza. Hé aquí porqué en el sentido, en que se niega esta proposición, *Cristo en cuanto hombre es una persona*, es menester también negar todas las otras.

(1) Virtualmente, en cuanto la completa confiriéndola subsistencia individual; no empero formalmente como originada de sus propios principios ó como supuesto humano.

(2) Completamente *per se* y á manera de todo adecuadamente subsistente, según se explica luego (al 2.º).

(3) Y con más razón y propiedad el alma, que subsiste separada del cuerpo, sin ser no obstante persona por razón de lo incompleto de tal subsistencia transitoria ó accidental.

(4) V. lo dicho á este propósito en la 1.ª P., C. 20, a. 2.

CUESTION XVII.

Cosas concernientes á la unidad en Cristo en cuanto al ser.

Hemos de considerar ahora las cosas que pertenecen á la unidad de Cristo en comun ; porque de las que pertenecen á la unidad ó pluralidad en especial se tratará determinadamente en su lugar oportuno ; como ya dejamos espuesto (C. 9) que en Cristo no hay una ciencia únicamente, y verémos más adelante (C. 35) que en Cristo no hay un nacimiento solamente. Debe considerarse pues 1.º la unidad de Cristo en cuanto al ser, 2.º en cuanto al querer, 3.º en cuanto á obrar.

Acerca de lo 1.º examinaremos dos puntos : 1.º Cristo es uno, ó dos ?—2.º Hay en él un solo ser ?

ARTÍCULO I. — Cristo es uno solo, ó dos ? (1)

1.º Parece que Cristo no es uno solo, sino dos : porque dice San Agustín (De Trin. l. 1, c. 7), « porque la forma de Dios recibió la forma de siervo, lo uno » y lo otro es Dios á causa de Dios que « recibe ; uno y otro hombre por razon del hombre recibido ». Pero no puede decirse uno y otro, sino donde hay dos. Luego Cristo es dos.

2.º Doquiera hay uno y otro, hay dos ; y Cristo es uno y otro, pues dice San Agustín (Enchir. c. 35), « teniendo la forma de Dios, tomó la forma de siervo, ambas cosas solo uno ; pero lo uno por razon del Verbo y lo otro por la del hombre ». Luego Cristo es dos.

3.º Cristo no es únicamente hombre, puesto que así sería simple hombre (2). Luego es alguna otra cosa que hombre, y por consiguiente hay en él una cosa y otra cosa. Luego Cristo es dos.

4.º Cristo es algo que es el Padre (3), y es algo que no es el Padre (4). Cristo es pues algo y algo. Luego Cristo es dos.

5.º Así como en el misterio de la Trinidad hay tres personas en una sola naturaleza, así en el misterio de la Encarnacion hay dos naturalezas en una sola

persona. Pero á causa de la unidad de naturaleza, no obstante la distincion de personas, el Padre y el Hijo son uno, segun aquello (Joan. 30), *Yo y el Padre somos una cosa*. Luego, no obstante la unidad de persona por la dualidad de la naturaleza, Cristo es dos.

6.º Dice el Filósofo (Phys. l. 3, t. 18) que uno y dos se dicen denominativamente. Pero Cristo tiene dualidad de naturalezas. Luego Cristo es dos.

7.º Así como la forma accidental constituye otro, así la forma sustancial lo otro, como dice Porfirio (Prædic. cap. De differ.). Habiendo pues en Cristo dos naturalezas sustanciales, es decir, la humana y la divina ; síguese que Cristo es lo uno y lo otro, y por tanto es dos.

Por el contrario, dice Boecio (lib. De duab. natur. implic. y lib. De unit. et uno), « todo lo que existe, en cuanto existe es uno solo » ; y, pues confesamos que Cristo existe, luego es una sola cosa.

Conclusion. *Cristo es, no solo unico ó una sola persona, sino una sola cosa, y de ningun modo dos.*

Responderémos, que la naturaleza considerada en sí misma, segun que se la designa en abstracto, no puede predicarse verdaderamente del supuesto ó de

(1) Contra la herejía de los elceséos, que aseguraban que « Cristo no era uno, sino muchos », anatematizada en el Símbolo de San Atanasio y por los Concilios de Florencia, 5.º de Constantinopla y 1.º de Efeso.

(2) Con exclusion de su divinidad.

(3) Como el ser Dios.

(4) Como el ser humano ú hombre.

la persona, sino en Dios, en el cual no hay diferencia entre *lo que es y por lo que es* (*quod est et quo est*), según lo demostrado en la 1.^a Parte (C. 3, a. 3 y 4). Mas, habiendo en Cristo dos naturalezas, á saber, la humana y la divina; la una de ellas, es decir, la divina puede predicarse de él, ya en abstracto, ya en concreto; pues decimos que el Hijo de Dios, que es designado por este nombre *Cristo*, es la naturaleza divina y es Dios. Pero la humana naturaleza no puede predicarse de Cristo en sí misma en abstracto, sino solamente en concreto, según que se significa en el supuesto; porque no puede decirse con verdad que Cristo sea la humana naturaleza, por cuanto esta no puede naturalmente predicarse de su supuesto; mas se dice que Cristo es hombre, como tambien que Cristo es Dios. Dios empero significa el que tiene la deidad, y hombre espresa el que tiene la humanidad. Sin embargo el que tiene la humanidad es significado de una manera por la palabra *hombre* y de otra por el nombre *Jesus ó Pedro*: porque este nombre *hombre* (*homo*) importa el que tiene humanidad indistintamente, como tambien este nombre Dios importa indistintamente el que tiene la deidad; mas este nombre *Pedro ó Jesus* importa distintamente al que tiene la humanidad, esto es, bajo determinadas propiedades individuales: así como este nombre *Hijo de Dios* importa el que tiene la deidad bajo determinada propiedad personal. Ahora bien: la dualidad numérica es admitida en Cristo acerca de las naturalezas mismas; y por esto, si ambas naturalezas se predicasen en abstracto de Cristo, seguiríase que Cristo sería dos: pero, como las dos naturalezas no se predicán de Cristo, sino según se significan en el supuesto; es menester que se diga que Cristo es uno ó dos según la razón del supuesto. Algunos empero admitieron en Cristo dos supuestos, pero una sola persona; y según esta opinión la persona no parece ser más que un supuesto, que ha recibido su último complemento: y por tanto, puesto que reconocían en Cristo dos supuestos, decían que Cristo era dos neutralmente. Pero, como admitían una sola persona, decían que Cristo es uno en masculino; porque el género neutro

designa cierta cosa informe é imperfecta, y el género masculino algo formado y perfecto. Los nestorianos, suponiendo en Cristo dos personas, decían que Cristo era dos, no solo neutralmente, sino tambien dos en masculino. Mas, como nosotros admitimos en Cristo una sola persona y un solo supuesto, según resulta de lo dicho (C. 2, a. 2 y 3); síguese que decimos que *Cristo, no solo es uno en* (género gramatical) *masculino, sino tambien que es uno en* (género) *neutro*.

Al argumento 1.^o dirémos, que aquellas palabras de San Agustín no deben entenderse, como si la palabra *utrumque* (el uno y otro) se refiriera al predicado, como si se dijera que Cristo es uno y otro, sino refiriéndose al sujeto; y entónces la palabra *utrumque* se emplea, no como por dos supuestos sino por dos nombres, que significan dos naturalezas en concreto: porque yo puedo decir que uno y otro, es decir, Dios y el hombre, es Dios á causa de Dios que recibe; y el uno y el otro, esto es, Dios y el hombre es hombre por el hombre que ha tomado.

Al 2.^o que, cuando se dice « Cristo es » lo uno y lo otro », esta locucion debe entenderse, como si este fuera el sentido, » teniendo una y otra naturaleza ». Y de este modo lo espone San Agustín (lib. contra Felicianum, c. 11), donde habiendo dicho, « en el mediador de Dios y de » los hombres uno es el Hijo de Dios y otro el Hijo del hombre », añade: « otro, » digo, por de la distincion de sustancia, » pero no otro por la unidad de persona ». Por lo cual San Gregorio Nacianceno (epist. 1, ad Cleodionum) (1) dice: « si » es preciso resumir, hay lo uno y lo » otro de que consta el Salvador, por cuanto lo que es invisible no es lo mismo que » lo que es visible, y lo que está fuera del » tiempo que lo que existe en él; y no el » uno y el otro; léjos de mí tal pensamiento, pues estos dos son uno solo ».

Al 3.^o que esta proposicion « Cristo es » únicamente hombre » es falsa; porque no excluye otro supuesto, sino otra naturaleza, por lo mismo que los términos colocados en el predicado se toman formalmente. Si no obstante se añadiese

(1) No Elidonio, cual se ve en la edicion de Colonia y en algun manuscrito; ni Cleidonio, como aparece en la antigua de París, y ya queda anotado ántes de ahora.

algo, que hiciera referir la frase al supuesto, esta locucion sería verdadera, como si se dijera, « Cristo es solamente lo que » es el hombre ». Sin embargo no se sigue que sea algo otro que hombre, puesto que la palabra *otro* siendo relativo, que espresa la diversidad de sustancia, se refiere propiamente al supuesto, como todos los relativos, que establecen una relacion personal; pero si se sigue, luego tiene otra naturaleza.

Al 4.º que, cuando se dice « Cristo es algo que es el Padre », la palabra algo (*aliquid*) se tiene por la naturaleza divina, que tambien se predica en abstracto del Padre y del Hijo (1). Pero, cuando se dice « Cristo es algo, que no es el Padre », la palabra algo se toma no por la misma naturaleza humana, segun que es significada en abstracto, sino segun que se significa en concreto; no segun un supuesto distinto, sino segun un supuesto indistinto, esto es, segun que subsiste en la naturaleza, y no en las propiedades, que la individualizan. Y por esto no se deduce que Cristo sea una cosa y otra, ó que sea dos; porque el supuesto de la humana naturaleza en Cristo, que es la persona del Hijo de Dios, no entra en número con la naturaleza divina, que se predica del Padre y del Hijo.

Al 5.º que en el misterio de la divina Trinidad la naturaleza divina se predica aún en abstracto de las tres personas; y por esto puede decirse en absoluto que las tres personas son una sola cosa. Pero en el misterio de la Encarnacion no se predicán ambas naturalezas en abstracto de Cristo; y por tanto no puede decirse en absoluto que Cristo sea dos.

Al 6.º que se dice dos, como teniendo dualidad, no en alguno otro, sino en el mismo de quien los dos se predicán. Pero los predicados se dicen del supuesto designado por este nombre Cristo. Por consiguiente, aunque Cristo tenga la dualidad de naturalezas; sin embargo, puesto que no tiene dualidad de supuestos, no puede decirse que Cristo es dos.

Al 7.º que la palabra *el otro* (*alterum*) importa diversidad de accidente; y por esto la diversidad de accidente basta para que algo se diga en absoluto el otro. Pero la palabra *lo otro* (*aliud*) importa diversidad de sustancia, y sustancia se dice no solo la naturaleza sino tambien el supuesto, (Met. l. 5, t. 15); y por esto la diversidad de naturaleza no basta para que algo se diga en absoluto lo otro (*aliud*), á no haber diversidad de supuesto. Pero la diversidad de naturaleza produce lo otro (*aliud*) *secundum quid*, esto es, segun la naturaleza, si no hay diversidad de supuesto.

ARTÍCULO II. — En Cristo hay únicamente un solo ser? (2)

1.º Parece que en Cristo no hay únicamente un solo ser, sino dos: porque dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 13) que las cosas anejas á la naturaleza son dobles en Cristo. Pero el ser es una consecuencia de la naturaleza, pues el ser viene de la forma. Luego en Cristo hay dos seres.

2.º El ser del Hijo de Dios es la misma naturaleza divina y es eterno. Pero el ser del hombre Cristo no es la divina naturaleza, sino que es el ser temporal. Luego en Cristo no hay un solo ser únicamente.

3.º En la Trinidad, aunque sean tres las personas, hay sin embargo un solo ser (3) á causa de la unidad de la naturaleza. Pero en Cristo hay dos naturalezas, aunque haya una sola persona. Luego en Cristo no hay únicamente un ser, sino dos.

4.º En Cristo el alma da algun ser al cuerpo, puesto que es su forma; mas no le da el ser divino, porque este ser es increado. Luego en Cristo hay otro ser además del ser divino, y por tanto no hay en él un ser únicamente.

Por el contrario: cada cosa se dice ente, en cuanto se dice una; porque lo uno y el ente se convierten. Si pues en

(1) No solo simultánea, sino aún separadamente considerados.

(2) Segun Nestorio « Cristo no fue único en su divinidad y humanidad, sino separadamente un Hijo de Dios y otro hijo del hombre »; y Severo de Antioquia enseñó que « la unión en Cristo no fue personal subsistente en las dos naturalezas, sino habitual y segun cierta condicion divina, segun la cual

» y mediante cierta virtual participacion del poder divino » obraba milagros, siendo empero solo hombre »: dualidad personal y sustancial destructora de la unidad hipostática, y condenada por el concilio 5.º de Constantinopla (cap. 3) y por el papa Félix contra la herejia de Pedro, obispo de Antioquia, en su carta al mismo.

(3) Sustancial y absoluto, aunque tres entidades relativas.

Cristo hubiera dos seres y no uno solamente, Cristo sería dos y no uno.

Conclusion. *No recibió Cristo con su naturaleza humana nuevo ser personal, y si solo nueva actitud individual de su ser preexistente con respecto á ella.*

Responderémos que, puesto que en Cristo hay dos naturalezas y una sola hipóstasi, es necesario que las cosas que pertenecen en Cristo á la naturaleza sean dos, y las que pertenecen á la hipóstasi una sola. Mas el ser pertenece á la naturaleza y á la hipóstasi: á la hipóstasi como á lo que tiene el ser, y á la naturaleza como aquello por lo cual algo tiene el ser; pues la naturaleza se significa por modo de forma, la que se dice ente, porque por ella algo es, como por la blancura es algo blanco, y por la humanidad alguno es hombre. Debe empero considerarse que, si hay alguna forma ó naturaleza, que no pertenezca al ser personal de una hipóstasi subsistente; aquel ser no se dice ser de aquella persona en absoluto, sino *secundum quid*, como el ser blanco es el ser de Sócrates, no en cuanto es Sócrates, sino en cuanto es blanco: y nada impide que un tal ser se multiplique en una sola y misma hipóstasi ó persona; porque una cosa es el ser, por el cual Sócrates es blanco, y otra aquel, por el que es músico. Pero aquel ser, que pertenece á la misma hipóstasi ó persona en sí misma, es imposible que se multiplique en una hipóstasi ó persona; puesto que es imposible que no sea uno solo el ser de una cosa. Si pues la naturaleza humana se uniese al Hijo de Dios, no hipostática ó personalmente, sino accidentalmente, como algunos (1) supusieron; sería menester admitir en Cristo dos seres, uno según que es Dios y otro según que es hombre: así como en Sócrates se supone un ser según que es blanco y otro según que es hombre; porque el ser blanco no pertenece al ser mismo personal de Sócrates, mas el tener una cabeza y el ser corpóreo y animado todo pertenece á una sola persona de Sócrates; y por esto de todas estas cosas no se forma más que un solo ser en Sócrates: y, si

sucediese que despues de constituida la persona de Sócrates le sobreviniesen las manos ó los pies ó los ojos, como sucede en el ciego de nacimiento (2); no por esto adquiriría Sócrates otro ser, sino solamente cierta relacion con estos (*miembros*): porque se diría que existe, no solamente según las cosas que ántes tenía, sino tambien según las que despues le sobrevinieron. Así pues, como la humana naturaleza está unida al Hijo de Dios hipostática ó personalmente, según se ha dicho (C. 3, a. 5 y 6), y no accidentalmente; síguese que *según la naturaleza humana no le sobreviene un nuevo ser personal, sino solamente una nueva relacion del ser personal preexistente con la naturaleza humana*; de modo que se diga ya subsistir aquella persona, no solo según la divina naturaleza, sino tambien según la humana.

Al argumento 1.º dirémos, que el ser sigue á la naturaleza, no como que tiene el ser, sino como por la que algo existe; mas el ser resulta de la persona ó de la hipóstasi, como teniendo el ser. Por esta razon más retiene la unidad según la unidad de la hipóstasi, que tiene la dualidad según la dualidad de naturaleza.

Al 2.º que aquel ser eterno del Hijo de Dios, que es la divina naturaleza, se hace el ser del hombre, en cuanto es tomada la naturaleza humana por el Hijo de Dios en la unidad de persona.

Al 3.º que según lo dicho (P. 1.ª C. 3, a. 3 y 4; y C. 39, a. 1), puesto que la persona divina es lo mismo que la naturaleza, y en las personas divinas no hay otro ser de persona además del ser de naturaleza; y por esto las tres personas no tienen sino un solo ser. Mas tendrían un triple ser, si en ellas fuese uno el ser de la persona y otro el ser de naturaleza.

Al 4.º que el alma en Cristo da el ser al cuerpo, en cuanto hace al mismo animado en acto; lo cual es darle el complemento de la naturaleza y de la especie. Pero, si se concibe el cuerpo perfecto por medio del alma sin la hipóstasi, que tenga el uno y la otra; este todo compuesto de alma y cuerpo, según que

(1) Los nestorianos, según ya queda anotado en la C. 2, a. 6, pág. 198.

(2) Suponiendo que recibe ojos, que ántes no tuviese; no precisamente como el de quien se habla en el Evangelio

(Joann. 9), á quien le fueron abiertos, y no dados, según el texto. No hay pues alusion á dicho ciego del Evangelio, como lijeramente anota Drioux.

es designado bajo el nombre de humanidad, no se significa como lo que es, sino como por lo que algo es: y por eso el ser mismo es de la persona subsistente,

segun que se refiere á la naturaleza humana; siendo la causa de esta relacion el alma, en cuanto perfecciona la naturaleza humana dando forma al cuerpo.

CUESTION XVIII.

Cosas pertenecientes á la unidad en Cristo respecto á la voluntad.

1.º Hay en Cristo una voluntad divina y otra humana? 2.º En la naturaleza humana de Cristo es una la voluntad de la sensualidad y otra la de la razon? 3.º Por parte de la razon hubo en Cristo muchas voluntades? 4.º Hubo en Cristo libre albedrio? 5.º La voluntad humana de Cristo fue del todo conforme á la voluntad divina en lo querido? 6.º Hubo en Cristo alguna contrariedad de voluntades?

ARTÍCULO I. — Hay en Cristo dos voluntades? (1)

1.º Parece que en Cristo no hay dos voluntades, una divina y otra humana: porque la voluntad es el primer motor é imperante en todo el que quiere. Pero en Cristo el primer motor é imperante fue la voluntad divina; puesto que todas las cosas humanas eran movidas en Cristo segun la voluntad divina. Luego parece que en Cristo no hubo sino una sola voluntad, esto es, la divina.

2.º El instrumento no es movido por propia voluntad, sino por la del motor. Pero en Cristo existió la naturaleza humana como instrumento de su divinidad. Luego la naturaleza humana en Cristo no era movida por su propia voluntad, sino por la divina.

3.º Solo aquello que pertenece á la naturaleza se multiplica en Cristo. Mas la voluntad no parece pertenecer á la naturaleza; porque las cosas, que son naturales, son por necesidad; y lo que es voluntario no es necesario. Luego en Cristo hay únicamente una voluntad.

4.º Dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3,

c. 14) que « el querer de alguna manera » no es propio de la naturaleza, sino de « nuestra inteligencia », esto es, personal. Pero toda voluntad es alguna voluntad; porque nada hay en el género; que no esté en alguna especie suya. Luego toda voluntad pertenece á la persona: y en Cristo hubo y hay tambien una persona solamente. Luego en Cristo hay una sola voluntad.

Por el contrario, dice el Señor (Luc. 22, 42): *Padre, si quieres, traspasa de mí este cáliz; mas no se haga mi voluntad, sino la tuya*; y San Ambrosio dice á este propósito al Emperador Graciano (De fide., l. 2, c. 3), « así como había » tomado mi voluntad, tomó mi tristeza »; y (sup. Luc. cap. 22, super illud, *verumtamen non mea voluntas*) dice: « refirió » su voluntad al hombre, y la del Padre » á la divinidad; porque la voluntad del » hombre es temporal, y la de Dios » eterna ».

Conclusion. *Necesario es reconocer en Cristo dos voluntades, una divina y otra humana.*

Responderémos, que algunos supusieron que en Cristo había una sola vo-

(1) Contra la herejía de los monotelitas, que solo admitían en Cristo una voluntad, la divina únicamente segun Macario de Antioquia, y « refundidas en una la divina y la humana, » que existían en él separadas ántes de su union con la carne, segun Sergio de Constantinopla. Los Concilios generales 4.º,

5.º y 6.º de Constantinopla y el de Florencia bajo Eugenio IV anatematizaron como fautores de dicha doctrina herética ademas á Cirio de Alejandría, Teodoro Faranciano, Paulo, Pirro, Pedro y otros.

luntad. Pero, para suponer esto, parecen haber sido movidos por diversos motivos: porque Apolinario no admitió en Cristo una alma intelectual, sino que el Verbo estuviese en lugar del alma ó tambien en lugar del entendimiento. Por lo tanto, como la voluntad está en la razon (1), segun dice el Filósofo (De an. l. 3, t. 42), seguíase que en Cristo no había voluntad humana; y así no existiría en él más que una sola voluntad. Asimismo Eutíques y todos los que supusieron una naturaleza compuesta en Cristo se veían obligados á admitir una sola voluntad en él. Nestorio tambien, que admitió que la union de Dios y del hombre fue hecha solamente segun el afecto y la voluntad, admitió una sola voluntad en Cristo. Despues Macario, patriarca de Antioquía y Ciro de Alejandría y Sergio de Constantinopla y algunos secuaces de estos admitieron en Cristo una sola voluntad, aunque admitían en él dos naturalezas unidas segun la hipóstasi: porque opinaban que la naturaleza humana en Cristo jamas era movida por propio movimiento, sino solo segun que era movida por la divinidad, como consta (epist. synodica Agathonis papæ, y consta en el Conc. const. 3.º gener. 6.º act. 4) (2). Y por esto en el 6.º Sínodo celebrado en Constantinopla (act. 18, Symb. const. 150 PP.) se determinó que debe decirse que en Cristo hay dos voluntades; donde se lee así: « segun lo » que los profetas nos han enseñado en » otro tiempo de Cristo, y lo que él » mismo nos ha dicho y el Símbolo que » nos han transmitido nuestros Padres, » declaramos en él dos voluntades naturales y dos operaciones naturales: y fue necesario espresarse así; porque es evidente que el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana perfecta, como se ha demostrado (C. 2, a. 5); y á la perfeccion de la naturaleza humana pertenece la voluntad que es su potencia natural, como tambien el entendimiento, segun resulta de lo espuesto (P. 1.ª, C. 79 y 80). Luego es necesario decir que el

Hijo de Dios tomó la voluntad humana en la humana naturaleza. Mas por la asuncion de la humana naturaleza ninguna disminucion sufrió el Hijo de Dios en las cosas, que pertenecen á la divina naturaleza, á la cual compete tener voluntad, como se ha demostrado (P. 1.ª, C. 19, a. 1). Luego *es necesario decir que en Cristo hay dos voluntades, á saber, una divina y otra humana.*

Al argumento 1.º dirémos, que todo lo que hubo en la humana naturaleza de Cristo era movido al arbitrio de la voluntad divina; mas no se sigue que en Cristo no existió el movimiento de la voluntad propio á la naturaleza humana, porque tambien las voluntades piadosas de otros Santos son movidas conforme á la voluntad de Dios, *quien obra en ellos el querer y el hacer*, como se dice (Philipp 2); pues, aunque la voluntad no pueda ser movida interiormente por alguna criatura, interiormente sin embargo es movida por Dios, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 105, a. 4): y de este modo tambien Cristo seguía la voluntad divina segun la voluntad humana, segun aquello (Ps. 39, 9), *para hacer tu voluntad, Dios mio, quiselo.* Por lo cual dice San Agustin (cont. Maxim. 13, c. 26): « cuando dijo el Hijo » al Padre, *no lo que yo quiero sino lo que » tú quieres*, ¿qué te sirve añadir ó decir » tus palabras: manifiesta verdadera- » mente su voluntad sometida á su geni- » tor, como si nosotros negásemos que » la voluntad del hombre debe estar so- » metida á la voluntad de Dios »?

Al 2.º que es propio del instrumento el ser movido por el agente principal, mas de diverso modo segun las propiedades de su naturaleza: porque el instrumento inanimado, como el hacha ó la sierra, es movido por el artífice por solo el movimiento corporal; al paso que el instrumento animado por el alma sensible es movido por el apetito sensitivo, como el caballo por el ginete; y el instrumento animado por el alma racional es movido por la voluntad de esta, como por el mandato del señor se mueve el siervo

(1) En la facultad ó parte racional, ó sea, en toda la parte superior del alma, comprendiendo el entendimiento y la voluntad.

(2) Tanto en la dirigida al Concilio mismo con instrucciones directivas, leída (act. 4) y unánimemente aceptada (act. 8) por

todos los ortodoxos, en la que afirma que ninguno de sus predecesores había errado en la fe católica, sin escluir á Honorio, quien sin razon por consiguiente pretendieran algunos haber sido allí condenado entre los monotelitas; como la que escribió al emperador Constantino Pogonato.

á hacer alguna cosa, porque el siervo es como un instrumento animado, segun dice el Filósofo, (Polit. l. 1, c. 3 y 4; y Ethic. l. 8, c. 2). Así pues la humana naturaleza en Cristo fue el instrumento de la divinidad, para que se moviese por propia voluntad.

Al 3.º que la potencia misma de la voluntad es natural, y resulta necesariamente de la naturaleza; pero el movimiento ó el acto de esta potencia, que tambien se llama voluntad, á veces es natural y necesaria, v. gr. respecto de la felicidad; pero otras provienen del libre arbitrio de la razon, y no es necesario ni natural, como resulta de lo espuesto (P. 1.ª, C. 82, a. 2; y 1.ª-2.ª C. 5, a. 8; y C. 6, a. 1). Y no obstante la misma razon, que es el principio de este movimiento, es natural: por esto ademas de la voluntad divina es menester reconocer en Cristo la voluntad humana, no solo segun que es potencia natural ó segun que es movimiento natural, sino tambien en cuanto es movimiento racional.

Al 4.º que, al decirse que quiere de alguna manera (1), se designa determinado modo de querer; y el modo determinado se refiere á la cosa misma de la que es el modo. Por tanto, perteneciendo la voluntad á la naturaleza, eso mismo tambien que es el querer de alguna manera pertenece á la naturaleza, no segun que es considerada absolutamente, sino segun que existe en tal hipóstasi. Por consiguiente tambien la voluntad humana de Cristo tuvo cierto modo determinado, por lo mismo que existió en la hipóstasi divina, esto es, de modo que se moviese siempre segun el arbitrio de la divina voluntad.

ARTÍCULO II.—¿Hubo en Cristo alguna voluntad de sensualidad (2) ademas de la voluntad de la razon?

1.º Parece que en Cristo no hubo alguna voluntad de la sensualidad (*sensitiva*) independientemente de la voluntad de la razon: porque dice el Filósofo (De an. l. 3, t. 42) que la voluntad reside en

la razon, y en el apetito sensitivo lo irascible y lo concupiscible. Pero la sensualidad significa el apetito sensitivo. Luego no existió en Cristo la voluntad de sensualidad.

2.º Segun San Agustin (De Trin. l. 12, c. 13) la sensibilidad se significa por la serpiente; pero en Cristo nada hubo de esta, pues tuvo la semejanza del animal venenoso sin el veneno, como dice el mismo Doctor (De peccator. meritis et remiss. l. 1, c. 32, super illud Joan. 3, *sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto*) (3). Luego en Cristo no hubo voluntad de sensualidad.

4.º La voluntad sigue á la naturaleza segun lo dicho (a. 1). Pero en Cristo no hubo sino una naturaleza ademas de la divina. Luego en Cristo no hubo sino una sola voluntad humana.

Por el contrario, dice San Ambrosio (ad Grat. imperat. l. 2, De fide, c. 3): « una es la voluntad que llama suya; » porque como hombre aceptó mi tristezaza »; por lo cual se da entender que la tristeza pertenece en Cristo á la voluntad humana. Pero la tristeza pertenece á la sensualidad, como se ha demostrado (P. 2.ª C. 23, a. 1 y 3; C. 25, a. 5; y C. 35, a. 1 y 2). Luego parece que en Cristo hay la voluntad de sensualidad ademas de la voluntad de la razon.

Conclusion. *Debe decirse que hubo en Cristo la sensualidad llamada voluntad por participacion.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana con todo lo perteneciente á la perfeccion de la misma naturaleza; y en la naturaleza humana se incluye tambien la naturaleza animal, como en la especie se incluye el género. Luego es conveniente que el Hijo de Dios tomara tambien con la naturaleza humana las cosas que pertenecen á la perfeccion de la naturaleza animal, entre las que se cuenta el apetito sensitivo, que se dice sensualidad; y por esto *es preciso decir que en Cristo existió el apetito sensual ó la sensualidad.* Debe saberse tambien que la sensualidad ó el

(1) *Aliqualiter*, es decir, con deliberacion y consejo.

(2) *Sensualitatis*, en su concepto de facultad natural sensitiva, no como potencia apetitiva viciosa y repugnante á la razon.

(3) No en su tratado 12 sobre San Juan, como frecuentemente se ve anotado al márgen; y tambien lo insinúa Beda, refiriéndose al testo de San Pablo (Rom. 8), *in similitudinem carnis peccati*.

luntad. Pero, para suponer esto, parecen haber sido movidos por diversos motivos: porque Apolinario no admitió en Cristo una alma intelectual, sino que el Verbo estuviese en lugar del alma ó tambien en lugar del entendimiento. Por lo tanto, como la voluntad está en la razon (1), segun dice el Filósofo (De an. l. 3, t. 42), seguíase que en Cristo no había voluntad humana; y así no existiría en él más que una sola voluntad. Asimismo Entíques y todos los que supusieron una naturaleza compuesta en Cristo se veían obligados á admitir una sola voluntad en él. Nestorio tambien, que admitió que la union de Dios y del hombre fue hecha solamente segun el afecto y la voluntad, admitió una sola voluntad en Cristo. Despues Macario, patriarca de Antioquía y Ciro de Alejandría y Sergio de Constantinopla y algunos secuaces de estos admitieron en Cristo una sola voluntad, aunque admitían en él dos naturalezas unidas segun la hipóstasi: porque opinaban que la naturaleza humana en Cristo jamas era movida por propio movimiento, sino solo segun que era movida por la divinidad, como consta (epist. synodica Agathonis papæ, y consta en el Conc. const. 3.º gener. 6.º act. 4) (2). Y por esto en el 6.º Sínodo celebrado en Constantinopla (act. 18, Symb. const. 150 PP.) se determinó que debe decirse que en Cristo hay dos voluntades; donde se lee así: « segun lo » que los profetas nos han enseñado en » otro tiempo de Cristo, y lo que él » mismo nos ha dicho y el Símbolo que » nos han transmitido nuestros Padres, » declaramos en él dos voluntades natu- » rales y dos operaciones naturales: y fue necesario espresarse así; porque es evidente que el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana perfecta, como se ha demostrado (C. 2, a. 5); y á la perfeccion de la naturaleza humana pertenece la voluntad que es su potencia natural, como tambien el entendimiento, segun resulta de lo espuesto (P. 1.ª, C. 79 y 80). Luego es necesario decir que el

Hijo de Dios tomó la voluntad humana en la humana naturaleza. Mas por la asuncion de la humana naturaleza ninguna disminucion sufrió el Hijo de Dios en las cosas, que pertenecen á la divina naturaleza, á la cual compete tener voluntad, como se ha demostrado (P. 1.ª, C. 19, a. 1). Luego *es necesario decir que en Cristo hay dos voluntades, á saber, una divina y otra humana.*

Al argumento 1.º dirémos, que todo lo que hubo en la humana naturaleza de Cristo era movido al arbitrio de la voluntad divina; mas no se sigue que en Cristo no existió el movimiento de la voluntad propio á la naturaleza humana, porque tambien las voluntades piadosas de otros Santos son movidas conforme á la voluntad de Dios, *quien obra en ellos el querer y el hacer*, como se dice (Philipp 2); pues, aunque la voluntad no pueda ser movida interiormente por alguna criatura, interiormente sin embargo es movida por Dios, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 105, a. 4); y de este modo tambien Cristo seguía la voluntad divina segun la voluntad humana, segun aquello (Ps. 39, 9), *para hacer tu voluntad, Dios mio, quiselo.* Por lo cual dice San Agustin (cont. Maxim. 13, c. 26): « cuando dijo el Hijo » al Padre, *no lo que yo quiero sino lo que » tú quieres*, ¿qué te sirve añadir ó decir » tus palabras: manifiesta verdadera- » mente su voluntad sometida á su geni- » tor, como si nosotros negásemos que » la voluntad del hombre debe estar so- » metida á la voluntad de Dios »?

Al 2.º que es propio del instrumento el ser movido por el agente principal, mas de diverso modo segun las propiedades de su naturaleza: porque el instrumento inanimado, como el hacha ó la sierra, es movido por el artífice por solo el movimiento corporal; al paso que el instrumento animado por el alma sensible es movido por el apetito sensitivo, como el caballo por el ginete; y el instrumento animado por el alma racional es movido por la voluntad de esta, como por el mandato del señor se mueve el siervo

(1) En la facultad ó parte racional, ó sea, en toda la parte superior del alma, comprendiendo el entendimiento y la voluntad.

(2) Tanto en la dirigida al Concilio mismo con instrucciones directivas, leída (act. 4) y unánimemente aceptada (act. 5) por

todos los ortodoxos, en la que afirma que ninguno de sus predecesores había errado en la fe católica, sin escluir á Honorio, quien sin razon por consiguiente pretendieran algunos haber sido allí condenado entre los monotelitas; como la que escribió al emperador Constantino Pogonato.

á hacer alguna cosa, porque el siervo es como un instrumento animado, segun dice el Filósofo, (Polit. l. 1, c. 3 y 4; y Ethic. l. 8, c. 2). Así pues la humana naturaleza en Cristo fue el instrumento de la divinidad, para que se moviese por propia voluntad.

Al 3.º que la potencia misma de la voluntad es natural, y resulta necesariamente de la naturaleza; pero el movimiento ó el acto de esta potencia, que tambien se llama voluntad, á veces es natural y necesaria, v. gr. respecto de la felicidad; pero otras provienen del libre arbitrio de la razon, y no es necesario ni natural, como resulta de lo espuesto (P. 1.ª, C. 82, a. 2; y 1.ª-2.ª C. 5, a. 8; y C. 6, a. 1). Y no obstante la misma razon, que es el principio de este movimiento, es natural: por esto ademas de la voluntad divina es menester reconocer en Cristo la voluntad humana, no solo segun que es potencia natural ó segun que es movimiento natural, sino tambien en cuanto es movimiento racional.

Al 4.º que, al decirse que quiere de alguna manera (1), se designa determinado modo de querer; y el modo determinado se refiere á la cosa misma de la que es el modo. Por tanto, perteneciendo la voluntad á la naturaleza, eso mismo tambien que es el querer de alguna manera pertenece á la naturaleza, no segun que es considerada absolutamente, sino segun que existe en tal hipóstasi. Por consiguiente tambien la voluntad humana de Cristo tuvo cierto modo determinado, por lo mismo que existió en la hipóstasi divina, esto es, de modo que se moviese siempre segun el arbitrio de la divina voluntad.

ARTÍCULO II.—¿Hubo en Cristo alguna voluntad de sensualidad (2) ademas de la voluntad de la razon?

1.º Parece que en Cristo no hubo alguna voluntad de la sensualidad (*sensitiva*) independientemente de la voluntad de la razon: porque dice el Filósofo (De an. l. 3, t. 42) que la voluntad reside en

(1) *Aliqualiter*, es decir, con deliberacion y consejo.

(2) *Sensualitatis*, en su concepto de facultad natural sensitiva, no como potencia apetitiva viciosa y repugnante á la razon.

la razon, y en el apetito sensitivo lo irascible y lo concupiscible. Pero la sensualidad significa el apetito sensitivo. Luego no existió en Cristo la voluntad de sensualidad.

2.º Segun San Agustin (De Trin. l. 12, c. 13) la sensibilidad se significa por la serpiente; pero en Cristo nada hubo de esta, pues tuvo la semejanza del animal venenoso sin el veneno, como dice el mismo Doctor (De peccator. meritis et remiss. l. 1, c. 32, *super illud Joan. 3, sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto*) (3). Luego en Cristo no hubo voluntad de sensualidad.

4.º La voluntad sigue á la naturaleza segun lo dicho (a. 1). Pero en Cristo no hubo sino una naturaleza ademas de la divina. Luego en Cristo no hubo sino una sola voluntad humana.

Por el contrario, dice San Ambrosio (ad Grat. imperat. l. 2, De fide, c. 3): « una es la voluntad que llama suya; » porque como hombre aceptó mi tristeza » ; por lo cual se da entender que la tristeza pertenece en Cristo á la voluntad humana. Pero la tristeza pertenece á la sensualidad, como se ha demostrado (P. 2.ª C. 23, a. 1 y 3; C. 25, a. 5; y C. 35, a. 1 y 2). Luego parece que en Cristo hay la voluntad de sensualidad ademas de la voluntad de la razon.

Conclusion. *Debe decirse que hubo en Cristo la sensualidad llamada voluntad por participacion.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana con todo lo perteneciente á la perfeccion de la misma naturaleza; y en la naturaleza humana se incluye tambien la naturaleza animal, como en la especie se incluye el género. Luego es conveniente que el Hijo de Dios tomara tambien con la naturaleza humana las cosas que pertenecen á la perfeccion de la naturaleza animal, entre las que se cuenta el apetito sensitivo, que se dice sensualidad; y por esto *es preciso decir que en Cristo existió el apetito sensual ó la sensualidad.* Debe saberse tambien que la sensualidad ó el

(3) No en su tratado 12 sobre San Juan, como frecuentemente se ve anotado al márgen; y tambien lo insinúa Beda, refiriéndose al testo de San Pablo (Rom. 8), *in similitudinem carnis peccati.*

apetito sensual, en cuanto es apto para obedecer á la razon, se dice racional por participacion, como consta por el Filósofo (Ethic. l. 1. c. 1) : y, puesto que la voluntad está en la razon, como se ha dicho (a. 1), por igual razon puede decirse que *la sensualidad es voluntad por participacion*.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella razon procede de la voluntad esencialmente dicha, la que no está sino en la parte intelectual; pero la voluntad participativamente dicha puede existir en la parte sensitiva, en cuanto obedece á la razon.

Al 2.º que la sensualidad se significa por la serpiente, no en cuanto á la naturaleza de la sensualidad, que Cristo tomó, sino en cuanto á la corrupcion del fômes, que no existió en Cristo.

Al 3.º que, cuando una cosa existe por causa de otra, parece que allí no haya más que una; como la superficie, que es visible por el color, es una sola cosa visible con el color. Así mismo, puesto que la sensualidad no se dice voluntad, sino porque participa de la voluntad de la razon; así como no hay más que una naturaleza humana en Cristo, así se admite en él una sola voluntad humana.

ARTÍCULO III. — *Hubo en Cristo dos voluntades en cuanto á la razon?*

1.º Parece que en Cristo hubo dos voluntades en cuanto á la razon: porque dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 22; y l. 3, c. 14 y 18) que en el hombre hay dos clases de voluntad: la natural, que se llama *θελησις* (1), y la voluntad racional, que se llama *βούλησις* (2). Pero Cristo tuvo en la humana naturaleza todo lo que pertenece á la perfeccion de la humana naturaleza. Luego una y otra de las predichas voluntades existió en Cristo.

2.º La fuerza apetitiva se diversifica en el hombre segun la diversidad de la virtud aprensiva, y por esto segun la diferencia del sentido y del entendimiento

se diversifica en el hombre el apetito sensitivo é intelectual. Pero igualmente en cuanto á la aprension del hombre se supone una diferencia entre la razon y el entendimiento, y estas dos facultades han existido la una y la otra en Cristo. Luego tuvo dos voluntades, una intelectual y otra racional.

3.º Algunos (3) reconocen en Cristo la voluntad de piedad, que no puede referirse sino á la razon. Luego en Cristo hay muchas voluntades por parte de la razon.

4.º Por el contrario: en cualquier órden hay un primer motor; y la voluntad es el primer motor en el género de los actos humanos. Luego en un solo hombre no hay sino una sola voluntad propiamente dicha, que es la voluntad de la razon; y, siendo Cristo un solo hombre, en Cristo hay solamente una voluntad humana.

Conclusion. Hay en Cristo una sola voluntad humana, esencial y no participativamente dicha, en cuanto á la potencia ó facultad; pero con respecto á su acto distingúense dos, la llamada *télesis*, que es como naturaleza, y la *búlesis* á modo de razon.

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1, al 3.º) á veces la voluntad se toma por la potencia y otras por el acto. Si pues se toma por el acto, entónces no es menester suponer en Cristo dos voluntades por parte de la razon, esto es, dos especies de actos de la voluntad: porque la voluntad, como se ha dicho en la 2.ª P. (1.ª-2.ª C. 8, a. 2 y 3), tiene por objeto el fin y los medios á él conducentes, y no se refiere al uno y á los otros del mismo modo: dado que al fin se refiere simple y absolutamente, como á lo que es en sí bueno; mas á lo que conduce al fin se refiere con cierta comparacion, segun que tiene boudad en órden á otra cosa. Y por esto es de una naturaleza el acto de la voluntad, segun que se refiere á algo que es por sí querido, como la salud, lo cual se llama por el Damasceno (ibid.) *θελησις*, esto es, simple voluntad, y por los maes-

(1) Voz que designa cualquier simple acto de volicion.

(2) Acto de volicion deliberado y precedido del consejo, ó bien, de la facultad cognoscitiva, por la que de algun modo aprendemos el objeto.

(3) Entre ellos Hugo de San Victor en su tratado *De quator voluntatibus Christi*, donde enumera segun los modos de querer

las voluntades divina, de razon, de carne y de piedad, con la que se condóla (Luc. 19) de los males ajenos. Resulta pues ser dos las voluntades de Cristo (divina y humana) en cuanto á la naturaleza; tres (divina, racional creada y sensitiva) por razon de las potencias; y las cuatro enumeradas con respecto al modo de querer.

tros voluntad como naturaleza; y de otras el acto de la voluntad, segun que se refiere á algo que es querido solamente en orden á otro, como es la medicina que se toma, y á este acto de la voluntad llama el Damasceno βούλησις, esto es, voluntad consiliativa, y por los maestros se llama voluntad como razon. Mas esta diversidad de los actos no diversifica la potencia, porque el uno y el otro se refieren á una sola razon comun del objeto, que es el bien. Y por esto debe decirse que, *si hablamos de la potencia de la voluntad, en Cristo hay una sola voluntad humana, esencial y no participativamente dicha; mas, si hablamos de la voluntad que es acto, así se distingue en Cristo la voluntad, que es como naturaleza, llamada θελησις, y la voluntad, que es como razon, y que se dice βούλησις.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas dos voluntades no se diversifican segun la potencia, sino solamente segun la diferencia del acto, conforme á lo dicho.

Al 2.º que tampoco el entendimiento y la razon son diversas potencias, como se ha dicho (P. 1.ª C. 79, a. 8).

Al 3.º que *la voluntad de piedad* no parece ser otra cosa que la voluntad que se considera como naturaleza, esto es, en cuanto rehuye el mal ajeno considerado absolutamente.

ARTÍCULO IV. — Existió en Cristo el libre albedrío ? (1)

1.º Parece que en Cristo no existió el libre arbitrio: porque dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 14), « si queremos hablar con propiedad, es imposible decir en el Señor γνώμην, esto es, dictámen » ó pensamiento ó escogitacion, y προαιρεσιν » ó sea, eleccion ». Pero en las cosas, que son de fe, debe hablarse sobre todo con propiedad. Luego en Cristo no hubo eleccion; y por consiguiente ni libre arbitrio, cuyo acto es la eleccion.

2.º Dice el Filósofo (Ethic. lib. 3, c. 4 ó 6) que « la eleccion pertenece al » apetito del preaconsejado ». Mas el

consejo no parece haber existido en Cristo; porque no tomamos consejo acerca de las cosas, de que estamos ciertos: y Cristo tuvo la certeza en todas las cosas. Luego en Cristo no hubo lugar á la eleccion, y por tanto ni libre arbitrio.

3.º El libre arbitrio se refiere al bien y al mal; mas la voluntad de Cristo estuvo determinada al bien, porque no pudo pecar, segun se ha dicho (C. 15, a. 1 y 2). Luego en Cristo no hubo libre arbitrio.

Por el contrario, dicese (Is. 7, 15), *manteca y miel comerá, para que sepa desechar lo malo y escoger lo bueno*, lo cual es acto del libre albedrío. Luego en Cristo existió el libre albedrío.

Conclusion. *Necesariamente debe reconocerse en Cristo eleccion y por consecuencia libre albedrío.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1, al 3.º), en Cristo hubo un doble acto de la voluntad: el uno, por el cual su voluntad era dirigida hácia algo, como querido por sí mismo, lo cual pertenece á la razon del fin; y otro, segun el que su voluntad era dirigida hácia algo por orden á otra cosa, lo cual pertenece á la razon de lo que conduce al fin. Difere empero la eleccion, como dice el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 2 ó 5), de la voluntad, en que la voluntad absolutamente hablando se refiere al fin mismo, y la eleccion á los medios. Así pues la simple voluntad es lo mismo que la voluntad como naturaleza; mas la eleccion es lo mismo que la voluntad como razon, y es acto propio del libre albedrío, segun se ha dicho (P. 1.ª, C. 83, a. 3 y 4). Y por esto, admitiéndose *en Cristo* la voluntad como razon, *es necesario tambien admitir la eleccion, y de consiguiente el libre arbitrio, cuyo acto es la eleccion*, segun se ha demostrado (P. 1.ª *ibid.*; y 1.ª-2.ª, C. 13, a. 1).

Al argumento 1.º dirémos, que el Damasceno escluye de Cristo la eleccion, segun que entiende que esta palabra importa dubitacion. Mas esta dubitacion no es de necesidad de la eleccion, porque tambien conviene á Dios elegir, segun aquello (Eph. 1), *elegit nos in ipso*, etc.), aunque en Dios no haya dubitacion alguna. Sin embargo la dubitacion tiene lugar en la eleccion, en cuanto existe en una naturaleza ignorante. Lo mismo debe

(1) Dogma de fe impugnado por Lutero, Calvino y Jansenio, quienes enseñaban que « Cristo solo tuvo libertad de coaccion, » mas no la de natural necesidad ».

decirse respecto de las demas cosas mencionadas en el pasaje citado (1).

Al 2.º que la eleccion presupone el consejo; mas no es una consecuencia del mismo, sino en cuanto ha sido ya determinado por el juicio. Porque lo que juzgamos que debe hacerse lo escogemos, despues de haber tomado consejo, como se dice (Ethic. l. 3, c. 4 y 5, 6 y 9). Por esto, si se juzga que debe hacerse algo sin dubitacion é investigacion anterior, esto basta para la eleccion: y así es evidente que la dubitacion ó la investigacion no pertenece *per se* á la eleccion, sino solamente segun que existen en una naturaleza ignorante.

Al 3.º que la voluntad de Cristo, aunque está determinada al bien, sin embargo no lo está á este ó aquel bien; y por tanto pertenece á Cristo elegir por el libre arbitrio confirmado en el bien, lo mismo que á los bienaventurados (2).

ARTÍCULO V. — ¿ La voluntad humana de Cristo fue conforme en todo á la voluntad divina en lo querido ?

1.º Parece que la voluntad humana en Cristo no quiso otra cosa que lo que Dios quiere: porque se dice (Ps. 39, 9) en nombre de Cristo, *para hacer tu voluntad, Dios mio, quiselo*; y el que quiere hacer la voluntad de alguno quiere lo que este quiere. Luego parece que la voluntad humana de Cristo no quiso otra cosa alguna que lo que quiso la voluntad divina del mismo.

2.º El alma de Cristo tuvo perfectísima caridad, la cual escede á la comprension de nuestra ciencia, segun se dice (Ephes. 3, 19), *la caridad de Cristo que sobrepuja toda ciencia* (3). Pero es de la caridad hacer que el hombre quiera lo mismo que Dios; por lo cual dice tambien el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 4) que uno de los caractéres de la amistad es querer y elegir las mismas cosas. Luego la voluntad humana en Cristo no quiso otra cosa que la divina;

3.º Cristo fue verdadero comprensor;

y los Santos, que son comprensores, en la patria ninguna otra cosa quieren que lo que Dios quiere: de lo contrario no serían bienaventurados, porque no tendrían cuanto quisieran, « pues bienaventurado es el que tiene lo que quiere, » y nada quiere malamente » (4), como dice San Agustin (De Trin. l. 13, c. 5). Luego Cristo ninguna otra cosa quiso segun la voluntad humana que lo que quiso la voluntad divina.

Por el contrario, dice San Agustin contra Máximo (lib. 3, c. 20), « al decir » Cristo *no lo que yo quiero, sino lo que tú*, manifiesta haber querido otra cosa » que el Padre; lo cual no podría sino » por su corazon (5) humano, puesto que » transformaba nuestra debilidad en su » afecto, no divino sino humano ».

Conclusion. *Cristo con su voluntad sensitiva y la de potencia racional á modo de naturaleza podía querer otra cosa que Dios; pero siempre quería lo mismo que Dios segun su voluntad de potencia de razon como comparativa.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1 y 2) en Cristo segun la humana naturaleza se admiten dos voluntades: á saber, la voluntad de sensualidad que se dice voluntad participativamente; y la voluntad racional, ya se considere á modo de naturaleza ya á modo de razon: y se ha dicho (C. 14, a. 1, al 2.º) que por cierta dispensacion el Hijo de Dios ántes de su Pasion permitía á su carne obrar y sufrir las cosas que le son propias; y asimismo tambien permitía á todas las potencias del alma hacer y sufrir lo que la es propio. Es evidente empero que la voluntad de sensualidad rehuye naturalmente los dolores sensibles y la lesion del cuerpo; é igualmente tambien la voluntad como naturaleza rechaza las cosas, que son contrarias á la naturaleza, y las que son malas en sí, como la muerte y otras semejantes. No obstante esta voluntad puede á veces elegir á modo de razon estos males en orden al fin; así como tambien en algun puro hombre su sensualidad y aún su voluntad, considerada en abso-

(1) Véase tambien en la 1.ª-2.ª la C. 13, a. 1 y 6.

(2) Sin que obsten (como advierte Silvio) ni el precepto dado á Cristo por el Padre ni su impecabilidad, que en nada se oponen á la libertad, como es notorio asimismo en los ángeles y en Dios mismo, conforme á lo dicho en la 1.ª P. C. 19,

a. 10.

(3) Natural.

(4) *Male*; no *malit*, cual se lee en algunas ediciones, inclusa la áurea, pues ni aún lo bueno debe querer mal.

(5) Esto es, voluntad.

luto, rehuye un cauterio, que sin embargo aceptaría la voluntad segun la razon por motivo de salud. Mas la voluntad de Dios era que Cristo sufriera dolores y padecimientos y muerte, no porque estas cosas fuesen queridas por Dios en sí mismas, sino por orden al fin de la humana salvacion. De lo cual resulta que *Cristo segun la voluntad de la razon, que se considera á modo de naturaleza, podía querer otra cosa que Dios; pero segun la voluntad que es á modo de razon quería siempre lo mismo que Dios*: lo que es evidente por esto mismo que dice (Marc. 14, 36), *no como yo quiero, sino como tú*; porque él quería segun la razon que se cumpliera la voluntad divina, aunque diga que quiere otra cosa segun cierta otra voluntad suya (1).

Al argumento 1.º diremos, que Cristo por la voluntad racional quiso que se cumpliera la divina voluntad; no empero por la voluntad de sensualidad, cuyo movimiento (2) no se estiende hasta la voluntad de Dios, ni por la voluntad que es considerada á modo de naturaleza, que es dirigida á algunos objetos considerados en absoluto, y no en orden á la divina voluntad.

Al 2.º que la conformidad de la voluntad humana con la divina se considera segun la voluntad de la razon, conforme á la cual aún las voluntades de los amigos concuerdan, esto es, en cuanto la razon considera algo querido en orden á la voluntad del amigo.

Al 3.º que Cristo fue á la vez comprensor y viador, esto es, en cuanto gozaba de Dios por la mente y tenía una carne pasible; y por esto por parte de la carne pasible podía sucederle algo, que repugnase á la natural voluntad del mismo, y tambien al apetito sensitivo.

ARTÍCULO VI. — *Hubo en Cristo contrariedad de voluntades?* (3)

1.º Parece que en Cristo hubo contrariedad de voluntades: porque la contra-

(1) Segun lo espuesto en la nota 3 de la página 326.

(2) Considerado únicamente en sí mismo y como meramente sensitivo, y no subordinado por cierta participacion y obediencia á la razon.

(3) Cierta apóstata premonstratense, cuyo nombre no ha conservado la historia, llegó á proferir la horrenda blasfemia de que « Cristo se condenó, porque desesperó en la cruz »; y

riedad de voluntades se considera segun la contrariedad de los objetos, así como tambien la contrariedad de los movimientos se considera segun la de los términos, como consta por el Filósofo (Phys. l. 5, t. 49 y sig.). Pero Cristo quería las cosas contrarias segun diversas voluntades; porque segun la voluntad divina quería la muerte, que rehuía segun la voluntad humana: por lo cual San Atanasio dice (lib. adversus Apollinarium), « cuando » Cristo dice, *Padre, si es posible, pase » de mí este cáliz, y sin embargo no se » haga mi voluntad sino la tuya*, y luego, *» el espíritu está pronto, mas la carne » débil*; manifiesta aquí dos voluntades, » la humana, que por causa de la debilidad de la carne rehuía la Pasion, y la » voluntad divina pronta á sufrirla». Luego en Cristo hubo contrariedad de voluntades.

2.º Dícese (Galat. 5, 17) que *la carne codicia contra el espíritu y el espíritu contra la carne*: hay pues contrariedad de voluntades, cuando el espíritu deséa una cosa y la carne otra; mas esto tuvo lugar en Cristo, porque por la voluntad de caridad, que el Espíritu Santo producía en su alma, quería la Pasion, segun aquello (Is. 53, 7), *se ofreció, porque quiso*, y segun la carne rehuía la Pasion. Luego había en él contrariedad de voluntades.

3.º Dícese (Luc. 22, 43) que, *puesto en agonía vraba con mayor vehemencia*; y la agonía (4) parece importar cierto combate del ánimo, que tiende á lo contrario. Luego parece que en Cristo hubo contrariedad de voluntades.

Por el contrario, dice el Concilio 6.º Ecuménico (Const. 3, gen. 6.º act. 18): « proclamamos dos voluntades naturales » no contrarias, como aseguran los herejes impíos, sino su voluntad humana » que sigue y no resiste y contraría, y sí » más bien sujeta á su voluntad divina » y omnipotente ».

Conclusion. *No hubo en Cristo contrariedad alguna de voluntades* (5), aun-

Calvino por su parte dijo que « la ley de Dios y su voluntad » son frecuentemente contrarias entre sí ». V. lo dicho á este propósito en la nota 2, pág. 178, del t. 1.º

(4) Combate ó lucha segun su etimología griega.

(5) Así lo declaró terminantemente el Concilio 6.º ecuménico (act. 4) y posteriormente el de Florencia.

que la natural y la sensitiva difiriesen algo á veces de la divina y racional, conformes empero con su divino beneplácito segun el órden de su naturaleza.

Responderémos, que la contrariedad no puede existir sino en tanto que la oposicion se considera en el mismo sujeto y bajo el mismo concepto ; mas, si se considera segun diversos y existe la diversidad en diversas cosas, esto no basta para la razon de contrariedad, como ni para la de contradiccion, v. gr. que el hombre sea bello ó sano segun la mano y no segun el pie. Luego, para que haya contrariedad de voluntades en alguno, requiérese 1.º que la diversidad de voluntades se considere bajo un mismo aspecto ; porque, si la voluntad de uno quiere hacer algo segun la razon universal, y la voluntad de otro es que no se haga lo mismo segun una razon particular, no hay en esto por completo contrariedad de voluntades : v. gr. si el rey quiere que sea colgado el ladron por causa del bien público, y algun consanguíneo de aquel no quiere que lo sea por causa del amor privado, no habrá contrariedad de voluntad ; á no ser en el caso, en que la voluntad del hombre privado se estienda á querer estorbar el bien público, por conservar el bien privado, porque entónces la repugnancia de las voluntades se refiere al mismo objeto. 2.º Se requiere para la contrariedad de voluntades que sea acerca de la misma voluntad ; pues, si el hombre quiere una cosa segun el apetito de la razon y quiere otra segun el apetito sensitivo, no hay aquí contrariedad alguna, sino en el caso en que el apetito sensitivo prevalezca de tal modo que ó inmute ó retarde el apetito de la razon ; porque ya entónces sobrevendría á la voluntad misma de la razon algo del movimiento contrario del apetito sensitivo. Así pues debe decirse que, *aunque la voluntad natural y la voluntad de sensualidad en Cristo quisiera alguna otra cosa que su voluntad divina y la voluntad de razon, sin embargo no hubo contrariedad alguna de voluntades* : 1.º porque ni la voluntad na-

tural ni la voluntad de sensualidad repudiaba aquella razon, esto es, por la que la divina voluntad y la voluntad de la razon humana quería la Pasion en Cristo: puesto que la voluntad absoluta (1) quería tambien en Cristo la salud del género humano, y no estaba en él el quererlo en órden á otra cosa ; mas el movimiento de la sensualidad no podía estenderse á esto ; 2.º porque ni la voluntad divina ni la voluntad de razon era impedida ó retardada en Cristo por la voluntad natural, ó por el apetito de la sensualidad. Así mismo tambien ni por el contrario la voluntad divina ó la voluntad de la razon en Cristo rehuía ó retardaba el movimiento de la voluntad natural humana y el movimiento de la sensualidad en Cristo ; pues agradaba á Cristo segun la voluntad divina y tambien segun la voluntad de la razon el que la voluntad natural y la sensitiva en el mismo se movieran conforme al órden de su naturaleza. Luego es evidente que *en Cristo no hubo repugnancia ó contrariedad de voluntades*.

Al argumento 1.º dirémos, que esto mismo, de que alguna voluntad humana en Cristo quería otra cosa que su voluntad divina, procedía de la misma voluntad divina, á cuyo beneplácito se movía la naturaleza humana en Cristo por sus propios movimientos, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 14, 15 y 19) (2).

Al 2.º que en nosotros por la concupiscencia de la carne se impide ó retarda la concupiscencia del espíritu, lo cual no tuvo lugar en Cristo: hé aquí porque en Cristo no hubo como en nosotros contradiccion entre el espíritu y la carne.

Al 3.º que no hubo agonía en Cristo en cuanto á la parte racional del alma, segun que importa una lucha de voluntades procedente de la diversidad de motivos : v. gr., cuando alguno quiere esto, segun que lo considera, y despues quiere lo contrario, segun que considera otra cosa. Esto sucede por la debilidad de la razon, que no puede discernir qué es lo mejor en absoluto ; lo cual no sucedió en

(1) Considerada absolutamente en sí misma y como naturaleza, en cuyo concepto no la compete deliberar á ordenar una cosa á otra como á su fin, siendo esto propio de la voluntad considerada como razon y en cierto modo relativa : de donde

concluye Nicolai que no debe entenderse quería absoluta y decididamente.

(2) No l. 2, c. 15, como equivocadamente se ve citado en ediciones antiguas.

Cristo, puesto que por su razon juzgaba en absoluto ser mejor que se cumpliera por su Pasion la voluntad divina acerca de la salud del género humano. Hubo sin embargo en Cristo agonía en cuanto

á la parte sensitiva, segun que esta implica temor del infortunio inminente, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 15).

CUESTION XIX.

Cosas pertenecientes á la unidad de Cristo en cuanto á la operacion.

1.º Hay en Cristo una sola operacion de la divinidad y la humanidad, ó muchas? — 2.º Hay en Cristo muchas operaciones segun la naturaleza humana? — 3.º Mereció Cristo algo para sí segun la operacion humana? — 4.º Mereció por ella algo para nosotros?

ARTÍCULO I. — Hay en Cristo una sola operacion de divinidad y humanidad? (1)

1.º Parece que en Cristo hay únicamente una operacion de la divinidad y la humanidad; porque dice San Dionisio (De div. nom. c. 2, lect. 3): « la operacion de Dios para con nosotros es discreta y benignísima, puesto que como nosotros y por nosotros se humanó íntegra y verdaderamente el Verbo, que es sobre la sustancia, y obró y sufrió todo lo que conviene á su operacion humana y divina »; donde llama una sola operacion á la humana y divina, que en griego se dice *θεωδριική*, esto es, (*dei virilis*) de Dios viril. Parece pues haber en Cristo una sola operacion compuesta.

2.º Una sola es la operacion del agente principal y del instrumento; y en Cristo la naturaleza humana fue instrumento de la divina, segun lo dicho (C. 13, a. 2 y 3). Luego la operacion de la naturaleza divina y de la humana es la misma en Cristo.

3.º Puesto que en Cristo hay dos na-

turalezas en una hipóstasi ó persona, el necesario que sea una sola y misma cosa lo perteneciente á la hipóstasi ó la persona: y, pues la operacion pertenece á la hipóstasi ó persona, porque nada se obra sin el supuesto subsistente, y así segun el Filósofo los actos son de los singulares (Met. l. 1, c. 1); luego en Cristo es una y misma la operacion de la divinidad y de la humanidad.

4.º Así como el ser pertenece á la hipóstasi subsistente, así tambien la operacion. Pero á causa de la unidad de la hipóstasi hay en Cristo un solo ser, segun se ha dicho (C. 17, a. 2). Luego tambien por la misma unidad hay en Cristo una sola operacion.

5.º Donde hay una sola cosa operada, allí hay una sola operacion; y la misma obra pertenece á la divinidad y á la humanidad, como la curacion del leproso ó la resurreccion del muerto. Luego parece que hay en Cristo una sola operacion de la divinidad y la humanidad.

Por el contrario, dice San Ambrosio (lib. 2, ad Gratian. Imperat. De fide, c. 4):

(1) Segun Macario de Antioquia « en Cristo hubo una sola operacion, la divina »; y para Sergio de Constantinopla « las dos virtudes operatrices en Cristo ántes de la union se refundieron despues de ella en una sola »: errores conde-

nados con sus autores como heréticos por el Concilio 6.º de Constantinopla (act. 16) y por el lateranense (can. 10, 11, 12, 13 y 14) bajo Martino I.

« cómo la misma operacion es de diversa » potestad? ¿por ventura una potencia » menor puede obrar como una mayor, ó » puede haber una sola operacion donde » hay diversa sustancia? »

Conclusion. *Hay en Cristo dos distintas operaciones, divina y humana; cada cual con sus respectivas forma y virtud propias; usando la divina de la humana y participando esta de aquella como su instrumento.*

Responderémos, que los herejes ántes mencionados (1) (C. 18, a. 1), que admitieron en Cristo una sola voluntad, reconocieron tambien en él una sola operacion: y, para que se comprenda mejor la opinion errónea de estos, debe considerarse que do quiera hay muchos agentes ordenados, el inferior es movido por el superior, como en el hombre el cuerpo es movido por el alma y las fuerzas inferiores por la razon. Así pues las acciones y movimientos de un principio inferior son más bien ciertas cosas obradas que operaciones. Mas lo que pertenece al principio supremo, es propiamente la operacion: como si decimos que en el hombre el andar que es propio de los pies y el palpar que lo es de las manos, son ciertas obras del hombre, de las que el alma obra lo uno por medio de los pies y lo otro por medio de las manos. Y, puesto que el alma misma es la que obra por estos dos medios, síguese que por parte del sujeto que obra, que es el primer principio motor, la operacion es una y en nada difiere; mas por parte de las cosas obradas hállase diferencia. Y, como en el hombre puro el cuerpo es movido por el alma y el apetito sensitivo por el racional, así en nuestro Señor Jesucristo la naturaleza humana era movida y regida por la divina; y por esto decían que la operacion es la misma é indiferente de parte de la misma divinidad que obra, aunque las cosas obradas sean diversas, esto es, en cuanto la divinidad de Cristo hacía una cosa por sí misma, como sobre llevarlo todo por el poder de su Verbo, y otra por la naturaleza humana, como el andar corporalmente. De aquí es que se refieren en el 6.º Concilio general

(Const. 3.º general, act. 10) las palabras del hereje Severo, que decía así: « las » cosas que se hacían y obraban por » Cristo, que es uno, son muy diferen- » tes; pues unas son aplicables á Dios, y » otras humanas, como andar corporal- » mente sobre la tierra es ciertamente » una cosa humana, mientras que debe » atribuirse á Dios el conceder que anden » sanos los (2) que con sus piernas inúti- » les no pueden absolutamente caminar » sobre la tierra. Pero un solo sujeto, es » decir, el Verbo encarnado obró esto y » aquello, y no es lo uno de esta natura- » leza y lo otro de la otra; ni, porque las » cosas operadas son diversas, definirémos » por eso con razon dos naturalezas ope- » rantes y dos formas ». Mas en esto se enga- » ñaban, porque la accion del que es mo- » vido por otro es doble: una que tiene » segun su propia forma, y otra que tiene » segun que es movido por otro; como la » operacion del hacha segun su propia for- » ma es la incision, y segun que es movida » por el artífice su operacion es hacer un » banco ó escaño. La operacion pues, que » pertenece á alguna cosa segun su forma, » es su propia operacion, y no pertenece al » motor, sino segun que este se vale de ella » para su operacion; como el calentar es la » operacion propia del fuego, mas no del » artífice, sino en tanto que se sirve del » fuego para calentar el hierro. Pero aque- » lla operacion, que es de la cosa solamente » segun que es movida por otro, no es otra » independiente de la operacion misma del » motor: como hacer un escaño no es una » operacion del hacha separadamente de la » operacion del artífice, sino que el hacha » participa ó contribuye instrumentalmente » á la operacion de aquel. Y por eso, donde » quiera que el motor y lo movido tienen » diversas formas ó virtudes operativas, » allí es menester que sea una la operacion » del motor y otra la operacion propia de » lo movido, aunque lo movido participe de » la operacion del motor y este se valga de » la operacion de lo movido, y así el uno y » el otro obren por recíproca cooperacion. » Así pues en Cristo la naturaleza humana » tiene su propia forma y virtud, por la » cual obra, é igualmente la divina. Luego

(1) Macario y Sergio con Cirio de Alejandria: no empero el papa Honorio, á quien ademas de lo dicho en la nota 2 de la pág. 324 vindica de la imputacion de tal error espresamente

y de propósito el mártir San Máximo en su diálogo con Pirro.
(2) Paralíticos.

la humana naturaleza tiene la propia operacion distinta de la operacion divina, y viceversa. Y sin embargo la divina naturaleza usa de la operacion de la naturaleza humana, como de operacion de su instrumento; é igualmente la humana naturaleza participa de la operacion de la naturaleza divina, como el instrumento participa de la operacion del agente principal. Esto es lo que dice el papa San Leon (epist. ad Flav. 28) (1): « la una » y la otra forma, es decir, la naturaleza » divina así como la humana, obra lo que » es propio de la comunión de la otra; » esto es, obrando el Verbo lo que es del » Verbo y ejecutando la carne lo que es de » la carne ». Pero, si hubiese únicamente una operacion de la divinidad y humanidad en Cristo, sería preciso decir ó que la humana naturaleza no tendría la propia forma y virtud (pues de la divina es imposible decir esto), de lo que se seguiría que en Cristo habría solamente una operacion divina; ó decir que de la virtud divina y humana se haría una sola virtud en Cristo. Ambas cosas son imposibles; porque por la primera de ellas se supone que la naturaleza humana en Cristo es imperfecta, y por la segunda se confunden las naturalezas. Y por esto racionalmente (cit. act. 18, grace 17, in Symb. 150 PP.) fue condenada esta opinion en el 6.º Sínodo, en cuya determinacion se dice: « glorificamos en el » mismo Jesucristo, nuestro Señor y Dios » verdadero, dos operaciones naturales de » una manera indivisible é inconvertible, » sin confusion, inseparablemente, es decir, la operacion divina y la operacion » humana ».

Al argumento 1.º diremos que San Dionisio admite en Cristo una operacion teándrica, es decir, divina viril ó divina humana, no por alguna confusion de operaciones ó virtudes de una y otra naturaleza, sino porque la operacion divina usa de la humana y la operacion humana participa de la virtud de la operacion divina. Por consiguiente, así como el mismo dice en cierta epístola á Cayo (la 4.ª) « sobre » el hombre obraba las cosas pertenecien- » tes al hombre, lo que demuestra la Vir-

» gen concibiéndole sobrenaturalmente, » y el agua instable que sostiene el peso » de los pies terrenos ». Porque es evidente que pertenece á la naturaleza humana ser concebida, como la pertenece el andar; pero ambas cosas existieron en Cristo sobrenaturalmente. Y asimismo la virtud divina obraba humanamente, como cuando curó al leproso tocándole. Así dice en la misma epístola: « no haciendo las cosas divinas como Dios, ni las » cosas humanas como hombre, sino siendo Dios hecho hombre por cierta nueva operacion de Dios y hombre ». Y el haber entendido que hubo en Cristo dos operaciones, la una de la naturaleza divina y la otra de la humana, se hace notorio por lo que dice (De div. nom., c. 2, lect. 3), donde espresa que « en las cosas, que pertenecen á su operacion humana, el Padre y el Espíritu Santo no » tienen parte de manera alguna; á menos que alguno dijere que la tienen según su benignísima y misericordiosa » voluntad, esto es, en cuanto el Padre » y el Espíritu Santo quisieron por su » misericordia que Cristo obrase y sufriera como hombre ». Pero añade: « y según toda la sublimísima é inefable operacion de Dios, que efectuó hecho hombre por nosotros, Dios en verdad inmutable y Verbo de Dios ». Así pues es evidente que una es la operacion humana, en la que el Padre y el Espíritu Santo no comunican sino según la aceptacion de su misericordia, y otra su operacion en cuanto es Verbo de Dios, en la que comunican el Padre y el Espíritu Santo.

Al 2.º que se dice que el instrumento obra algo, porque es movido por el agente principal; mas puede sin embargo tener propia operacion según su forma, como se ha dicho respecto del fuego. Así pues la accion del instrumento, en cuanto es instrumento, no es distinta de la accion del agente principal; puede tener no obstante otra operacion, en cuanto es cierta cosa: de modo que la operacion, que pertenece á la humana naturaleza en Cristo, en cuanto es instrumento de la divinidad, no es distinta de la operacion de esta; porque la salvacion, obra de la humanidad de Cristo, no es otra que la que es producida por su divinidad. Sin embargo la naturaleza humana tiene en

(1) Contra la pérdida herejía de Eutiques, aducida entre otras muchas autoridades comprobantes de la doble operacion por el citado Concilio 6.º general (act. 2).

Cristo, en tanto que es cierta naturaleza, una operacion propia ademas de la divina, como se ha dicho.

Al 3.º que pertenece á la hipóstasi subsistente obrar, pero segun la forma y la naturaleza de que la operacion recibe su especie. Y por tanto de la diversidad de formas ó naturalezas proviene la diversa especie de operaciones ; pero de la unidad de la hipóstasi resulta la unidad numérica en cuanto á la operacion de la especie : como el fuego tiene dos operaciones diferentes en especie, es decir, iluminar y calentar segun la diferencia de la luz y del calor ; y sin embargo es una en número la iluminacion del fuego, que á la vez alumbrá. Así mismo en Cristo es preciso que haya dos operaciones diferentes en especie segun sus dos naturalezas ; pero cada una de sus operaciones es una numéricamente en Cristo hecha á la vez, como un solo andar y una sola curacion.

Al 4.º que el ser y el obrar es de la persona por la naturaleza, pero de diferente manera : porque el ser pertenece á la constitucion misma de la persona, y en este concepto se refiere á ella como á su término, por lo cual la unidad de la persona requiere la unidad del ser completo y personal ; al paso que la operacion es un efecto de la persona segun alguna forma ó naturaleza. Así que la pluralidad de las operaciones no perjudica á la unidad personal.

Al 5.º que una cosa es lo propio obrado (1) de la operacion divina y otra lo de la operacion humana en Cristo : como es efecto propio de la operacion divina la curacion del leproso, y efecto propio de la humana naturaleza es su contacto. Concurren sin embargo ambas operaciones á un solo efecto, segun que una naturaleza obra en comun con la otra, conforme á lo dicho (2).

ARTÍCULO II. — Hay en Cristo muchas operaciones humanas ?

1.º Parece que en Cristo hay varias operaciones humanas : porque Cristo en cuanto hombre comunica con las plantas

en la naturaleza nutritiva, con los animales en la naturaleza sensitiva, con los ángeles en la naturaleza intelectiva, como tambien los demas hombres. Pero una es la operacion de la planta en cuanto tal y otra la del animal considerado como tal. Luego Cristo, en cuanto es hombre, tiene muchas operaciones.

2.º Las potencias y los hábitos se distinguen segun los actos, y en el alma de Cristo hubo diversas potencias y diversos hábitos. Luego tambien diversas operaciones.

3.º Los instrumentos deben ser proporcionados á las operaciones ; mas el cuerpo humano tiene diversos miembros segun la forma (3). Luego deben ser acomodados á las diversas operaciones. Hay pues en Cristo diversas operaciones segun la humana naturaleza.

Por el contrario, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 15), «la operacion si-gue á la naturaleza». Es así que en Cristo hay solo una naturaleza humana. Luego en Cristo hay únicamente una sola operacion humana.

Conclusion. Mucho mejor debe reconocerse en Cristo que en cualquier otro hombre una sola operacion propia y absolutamente humana, como procedente de la razon por la voluntad ó apetito de la razon, aparte de otras no del todo propiamente humanas.

Responderémos que, puesto que el hombre es lo que es segun la razon, se llama humana en absoluto la operacion que procede de la razon por medio de la voluntad, que es el apetito de la razon. Mas, si hay alguna operacion en el hombre, que no procede de la razon y la voluntad, no es en absoluto operacion humana, sino que conviene al hombre segun alguna parte de la naturaleza humana : unas veces segun la naturaleza misma del elemento corporal, como la fuerza de gravedad, que le atrae hácia abajo ; otras segun la virtud del alma vegetativa, como el nutrirse y crecer ; y otras segun la parte sensitiva, como ver y oír, imaginar y recordar, desear é irritarse ; entre cuyas operaciones hay diferencia : porque

(1) El efecto ó término propio.

(2) Con la autoridad de San Leon papa, reproducida casi literalmente por San Juan Damasceno en su autógrafo griego (*De fide orth.* l. 3, c. 15), aunque sin nombrarle, á pesar de que

cita nominalmente á San Juan Crisóstomo y San Cirilo con otros SS. PP.

(3) Accidental ó parcial, no sustancial ó total.

las operaciones del alma sensitiva obedecen de cierta manera á la razon, y por lo tanto son en algun modo racionales y humanas, esto es, en cuanto obedecen á la razon, como consta por el Filósofo (Ethic. l. 1, c. últ.); mas las operaciones propias del alma vegetativa, ó tambien de la naturaleza del cuerpo elemental, no están sometidas á la razon; por lo cual de ningun modo son racionales ni humanas en absoluto, sino solamente segun la parte de la humana naturaleza. Ya queda dicho (a. 1) que, cuando el agente inferior obra por la propia forma, entónces su operacion es otra que la del agente superior; mas, cuando el agente inferior no obra sino segun que es movido por el superior, entónces es la misma la operacion del uno y del otro. Por consiguiente en todo hombre puro la operacion del cuerpo material y del alma vegetativa es otra que la de la voluntad, que es propiamente humana (1), y asimismo la operacion del alma sensitiva en cuanto á lo que no es movido por la razon; pero respecto de lo que lo es la operacion del alma sensitiva y racional es la misma. El alma racional empero no tiene más que una sola operacion, si atendemos al principio mismo de la operacion, que es la razon ó la voluntad; mas se diversifica segun que se refiere á diversos objetos. Algunos llamaron á esta diversidad diversidad de cosas ejecutadas más bien que de operaciones, juzgando de la unidad de operacion solamente por parte del principio operativo; pues en este sentido es en el que se trata aquí de la unidad ó pluralidad de las operaciones en Cristo. Así pues *en todo hombre puro hay únicamente una sola operacion, que se llama propiamente humana; pero independientemente de ella hay otras que no son propiamente humanas*, segun lo dicho. Mas en el hombre Jesucristo no había movimiento alguno de la parte sensitiva, que no fuera ordenado por la razon, y áun las mismas operaciones naturales y corporales pertenecían de algun modo á su voluntad, en cuanto era su voluntad que su carne obrase y sufriera las cosas que le son propias, como se ha dicho (C. 18, a. 5): por esto

(1) La operacion, se entiende, como procedente de la deliberacion, condicion propia de la naturaleza del hombre, conforme á lo espuesto en la 1.^a-2.^a C. 1.

hay en Cristo una sola operacion con mayor razon que en cualquiera otro hombre.

Al argumento 1.^o dirémos, que la operacion de la parte sensitiva y tambien de la nutritiva no es propiamente humana, segun lo dicho: y sin embargo en Cristo estas operaciones fueron más humanas que en otro.

Al 2.^o que las potencias y los hábitos se diversifican por relacion á los objetos: y por esto la diversidad de operaciones corresponde de este modo á diversas potencias y hábitos diversos, como tambien corresponde á diversos objetos. Mas no pretendemos escluir de la humanidad de Cristo tal diversidad de operaciones, como tampoco la que resulta de la diversidad de instrumentos; sino solo aquella que es segun el primer principio activo, como se ha dicho.

Con lo espuesto es tambien evidente la contestacion al 3.^o

ARTÍCULO III. — La accion humana de Cristo pudo serle meritoria?

1.^o Parece que la accion humana de Cristo no pudo serle meritoria: porque Cristo ántes de su muerte fue comprensor, como lo es ahora; y no es del comprensor el merecer, porque la caridad del comprensor pertenece al premio de la beatitud, pues segun ella se considera la fruicion: por consiguiente no parece ser principio de merecer, puesto que el mérito y la recompensa no son lo mismo. Luego Cristo ántes de su Pasion no merecía, como ni merece ahora.

2.^o Nadie merece lo que es debido; y, por ser Cristo Hijo de Dios por naturaleza, le es debida la herencia eterna, que los demas hombres merecen por sus buenas obras. Luego Cristo no pudo merecer algo para sí, puesto que desde el principio fue Hijo de Dios.

3.^o Todo el que tiene lo que es lo principal, merece propiamente lo que es consecuencia de lo poseido. Pero Cristo tuvo la gloria del alma, de la cual segun el órden comun se sigue la gloria del cuerpo, como dice San Agustin (epist. ad Dioscor. 118 ó 56). Mas en Cristo se verificó dispensativamente que la gloria del alma no se derivase al cuerpo. Luego Cristo no mereció la gloria del cuerpo.

4.º La manifestacion de la escelencia de Cristo no es bien del mismo Cristo, sino de los que le conocen; por lo que tambien se promete en premio á los que le aman que les será manifestado, segun aquello (Joan. 14, 21), *el que me ama será amado de mi Padre, y yo le amaré y me le manifestaré á mi mismo*. Luego Cristo no mereció la manifestacion de su escelitud.

Por el contrario, dice el Apóstol (Philipp. 2, 8), *se hizo obediente hasta la muerte, por lo cual Dios tambien lo ensalzó*. Luego obedeciendo mereció su exaltacion, y por consiguiente mereció algo para sí.

Conclusion. *Cristo mereció para sí [1] la gloria de su cuerpo y su ascension y veneracion con cuanto conduce á su esterior escelencia; no empero [2] la gracia ni la ciencia ni la beatitud de su alma, y ménos la divinidad: pudo pues [3] merecer algo para sí.*

Responderémos, que tener algun don *per se* es más noble que tenerlo por otro; porque la causa que es *per se* es mejor que la que es por otro, como se dice (Phys. 1. 8, t. 39). Mas se dice que alguno tiene esto por sí mismo, cuando es causa de ello de algun modo para sí. La primera causa de todos nuestros bienes por autoridad es Dios; y por este modo ninguna criatura tiene algun bien por sí misma, segun aquello (1 Cor. 4, 7), *¿qué tienes tú, que no hayas recibido?* Puede sin embargo ser alguno secundariamente causa para sí de tener algun bien, esto es, en cuanto coopera á ello con el mismo Dios; y en este concepto el que tiene algo por mérito propio tiénelo de algun modo por sí mismo, y así lo que se tiene por mérito es más noble que lo que se posee sin él (1). Mas, puesto que toda perfeccion y nobleza debe ser atribuida á Cristo, síguese que tuvo el mismo por mérito lo que los otros tienen por mérito; á ménos que se trate de cosas, cuya carencia más perjudica á la dignidad y perfeccion de Cristo que la acrece por el mérito. Por consiguiente *no mereció ni la gracia ni la ciencia ni la beatitud del alma ni la divinidad*; porque, como el

mérito no es sino de lo que aún no se tiene, sería menester que Cristo careciese alguna vez de estas cosas, y el carecer de ellas más disminuye la dignidad de Cristo que aumenta su mérito. Pero la gloria del cuerpo, ó si hay alguna otra cosa análoga, es ménos que la dignidad de merecer, que pertenece á la virtud de la caridad. Así pues debe decirse que *Cristo mereció la gloria del cuerpo y lo que perteneció á su escelencia esterior, como su ascension, su culto y otras cosas semejantes*. Resulta pues notoriamente que *pudo merecer para sí algo* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que la fruicion, que es acto de caridad, pertenece á la gloria del alma, que Cristo no mereció; y por esto, si mereció algo por la caridad, no se sigue que sea lo mismo el mérito y el premio. Mas ni por la caridad mereció, en cuanto era caridad del comprensor, sino en cuanto era del viador; porque él fue á la vez viador y comprensor, segun lo demostrado (C. 15, a. 10). Así pues, como ahora no es viador, no se halla en estado de merecer (3).

Al 2.º que á Cristo, segun que es Dios é Hijo de Dios, por naturaleza se le debe la gloria divina y el dominio de todas las cosas, como al primero y supremo Señor. Le es debida asimismo la gloria como hombre bienaventurado, y la debió tener respecto de algo sin mérito, y con él en cuanto á algo, segun resulta de lo espuesto.

Al 3.º que la gloria del alma redundaba al cuerpo por ordenacion divina, segun la conveniencia de los méritos humanos, es decir, que, así como el hombre merece por el acto de su alma, que ejerce en el cuerpo, así tambien se le remunera por la gloria del alma redundante al cuerpo. Por esta razon no solamente la gloria del alma sino tambien la gloria del cuerpo cae bajo el mérito, segun aquello (Rom. 8, 11), *vivificará vuestros cuerpos mortales por su Espíritu, que mora en nosotros*; y así pudo ser merecida por Cristo.

Al 4.º que la manifestacion de la escelencia de Cristo pertenece al bien suyo segun el ser, que tiene en el conocimiento de otros; aunque pertenezca principal-

(1) Pudiendo obtenerse de uno y otro modo, y no siendo debido por naturaleza, cual sucede en esto.

(2) Calvino censura á los escolásticos por esta doctrina, pre-

tendiendo ensalzar así más el amor de Cristo á nosotros.

(3) Segun la opinion comun de los teólogos Cristo no mereció ni la gracia habitual ni la gloria esencial.

mente más al bien de los que le conocen segun el ser, que tienen en sí mismos (1); pero tambien esto mismo se refiere á Cristo, en cuanto son miembros suyos.

ARTÍCULO IV. — Cristo pudo merecer para otros ? (2)

1.º Parece que Cristo no pudo merecer para otros : porque se dice (Ezech. 18, 4), *el alma, que peca, esa morirá*. Luego por identidad de razon el alma que merece será remunerada. Luego no es posible que Cristo mereciera para otros.

2.º Todos reciben de la plenitud de la gracia de Cristo, como se dice (Joan 1); pero los otros hombres, que tienen la gracia de Cristo, no pueden merecer para los demas, pues se dice (Ezech. 14, 20) que, *si Noé y Daniel y Job estuvieren en la ciudad, no librarán hijo ni hija; mas ellos por su justicia salvarán sus almas*. Luego ni Cristo pudo merecer algo para nosotros.

3.º La recompensa, que alguien merece, es debida segun la justicia y no segun la gracia, como consta (Rom. 4). Si pues Cristo mereció nuestra salvacion, síguese que nuestra salud no proviene de la gracia de Dios, sino de la justicia; y que obra injustamente con los que no salva, puesto que el mérito de Cristo se estiende á todos.

Por el contrario, dícese (Rom. 5, 18), *como por el pecado de uno solo cayeron todos los hombres en condenacion, así tambien por la justicia de uno solo irán todos los hombres en justificacion de vida*. Pero el demérito de Adan se deriva á la condenacion de los otros. Luego con mayor razon el mérito de Cristo se deriva á otros (3).

Conclusion. *El mérito de Cristo se*

(1) Y más, si el tal conocimiento es perfecto por la caridad aneja.

(2) Así consta como de fe por la declaracion del Concilio de Trento (ses. 6, cap. 7 y 16 y can. 32).

(3) A todos, pues todos incurrieron en la comun condena-

estiende á los demas hombres como de la cabeza á sus miembros.

Responderémos que, segun queda dicho (C. 8), en Cristo no solo existió la gracia como en un hombre singular, sino como en la cabeza de toda la Iglesia, á la que todos se unen como á la cabeza los miembros, de los que se constituye místicamente una persona. De aquí es que *el mérito de Cristo se estiende á otros, en cuanto son sus miembros*: como tambien en un solo hombre la accion de la cabeza pertenece de algun modo á todos sus miembros; puesto que no siente solamente para sí, sino para todos los miembros.

Al argumento 1.º dirémos, que el pecado de una persona singular no daña más que á ella misma; pero el pecado de Adan, que fue constituido por Dios principio de toda la naturaleza, se deriva á otros por la propagacion de la carne; é igualmente el mérito de Cristo, que fue constituido por Dios cabeza de todos los hombres en cuanto á la gracia, se estiende á todos sus miembros.

Al 2.º que los otros reciben de la plenitud de Cristo, no la fuente de gracia, sino cierta gracia particular; y por tanto no es menester que los demas hombres puedan merecer para otros, como Cristo.

Al 3.º que, así como el pecado de Adan no se deriva á otros sino por la generacion carnal, así el mérito de Cristo no se deriva á otros sino por la regeneracion espiritual, que se hace en el bautismo, por la cual los hombres son incorporados á Cristo, segun aquello (Galat. 3, 27), *todos los que habeis sido bautizados en Cristo estais revestidos de Cristo*; y, como precisamente por la gracia se concede al hombre ser regenerado en Cristo, síguese que la salud del hombre proviene de la gracia (4).

cion en Adan.

(4) Cristo nos mereció todo cuanto conduce á nuestra salvacion, desde la primera gracia é inicial inspiracion al bien hasta la perseverancia y la vida eterna.

CUESTION XX.

Cosas que convienen á Cristo, segun que estuvo sometido al Padre.

Consideraremos ahora las cosas, que convienen á Cristo por relacion al Padre; de las cuales unas se dicen de él segun su relacion con el Padre, v. gr., que le estuvo sometido, que oró al mismo, que le sirvió en el sacerdocio; y otras se dicen ó podrán decirse segun la relacion del Padre con el mismo, v. gr. si el Padre le adoptó, y si le predestinó. Debemos pues considerar: 1.º la sumision de Cristo á su Padre; 2.º su oracion; 3.º su sacerdocio; 4.º su adopcion; 5.º su predestinacion.

Acerca de lo 1.º examinaremos dos puntos: 1.º Estuvo sometido Cristo al Padre?—2.º Lo estuvo á sí mismo?

ARTÍCULO I. — Debe decirse que Cristo estuvo sometido al Padre?

1.º Parece que no debe decirse que Cristo estuvo sometido al Padre: porque todo lo que está sometido á Dios Padre es criatura; pues, como se dice (lib. De ecclesiast. dogmatibus, c. 4), «en la »Trinidad nada hay que sirva ni que »esté sometido». Pero no debe decirse en absoluto que Cristo es criatura, segun lo espuesto (C. 16, a. 8). Luego tampoco debe decirse en absoluto que Cristo esté sometido á Dios Padre.

2.º Se dice algo sometido á Dios, porque está al servicio de su dominio. Pero á la humana naturaleza en Cristo no puede atribuirse la servidumbre, pues dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 21): «debe saberse que ni podemos llamarla sierva (1), esto es, á la naturaleza humana de Cristo, puesto que las »palabras servidumbre y dominacion no »son nombres de la naturaleza y signos »del conocimiento, sino de aquellas cosas que relativamente son en cierto »modo nombres de paternidad y filiacion». Luego Cristo segun la naturaleza humana no está sujeto á Dios Padre.

3.º Dícese (1 Cor. 15, 28), y cuando

(1) En el texto de San Juan Damasceno se lee *servum ipsum* (Cristo) en vez de *servam ipsam*, que ponen casi todas las ediciones y manuscritos.

todo le estuviere sujeto, entónces áun el mismo Hijo estará sometido á aquel, que sometió á él todas las cosas. Pero, como se dice (Hebr. 2, 8), mas ahora áun no vemos todas las cosas sometidas á él. Luego áun no está sometido al Padre, quien sometió á él todas las cosas.

Por el contrario, dice el Señor (Joan. 14, 28), *el Padre es mayor que yo*; y San Agustin observa (De Trin. l. 1, c. 7), «no sin razon la Escritura dice ambas cosas, que el Hijo es igual al Padre, y que el Padre es mayor que el Hijo; pues aquello se entiende por la »forma de Dios, y esto por la forma de »siervo, sin confusion alguna». Pero el menor está sujeto al mayor. Luego Cristo segun la forma de siervo está sometido al Padre.

Conclusion. *Cristo en cuanto hombre estuvo sometido al Padre en cuanto á la bondad, servidumbre y obediencia.*

Responderémos, que á todo el que tiene alguna naturaleza le convienen las cosas que son propias á aquella naturaleza. Mas la naturaleza humana tiene por su condicion una triple sumision á Dios: la 1.ª segun el grado de bondad, esto es, segun que la naturaleza divina es la esencia misma de la bondad, como consta por San Dionisio (De div. nom. c. 1, lect. 3); miéntras que la naturaleza creada tiene cierta participacion de la divina bondad, como sometida á los rayos de

aquella bondad; 2.^a la humana naturaleza está sometida á Dios *en cuanto á la potestad de Dios*, es decir, segun que la naturaleza humana, como cualquiera otra criatura, está sometida á la operacion de la divina disposicion; 3.^a especialmente la naturaleza humana está sometida á Dios *en cuanto á su propio acto*, esto es, en cuanto por propia voluntad obedece á sus mandatos. Cristo pues confiesa de sí mismo esta triple sumision al Padre: la 1.^a (Matth. 19, 17), *¿porqué me preguntas del bueno? solo es bueno Dios*. San Jerónimo observa sobre esto que « el » que había llamado al maestro bueno y » no lo había confesado Dios ó Hijo de » Dios, dice que el hombre aunque santo » no es bueno en comparacion á Dios »; en lo cual dió á entender que él mismo segun la naturaleza humana no llegaba al grado de la bondad divina. Y, puesto que, segun dice San Agustin (De Trin. l. 6, c. 8), « en las cosas, que no son » grandes en mole, lo mismo es ser mayor que mejor », por esta razon el Padre se dice mayor que Cristo segun la humana naturaleza. La 2.^a sumision se atribuye asimismo á Cristo, en cuanto todas las cosas, que han sido hechas acerca de la humanidad de Cristo, se creen realizadas por divina disposicion; por lo cual dice San Dionisio (Coel. hierarch. c. 4) que Cristo se somete á las órdenes de Dios Padre: y esta es la sumision de servidumbre, segun que toda criatura sirve á Dios, sometiéndose á sus órdenes, conforme á lo que se dice (Sap. 16, 24), *la criatura sirviéndote á tí su Hacedor*; y segun esto tambien el Hijo de Dios (Philipp. 11, 10), se dice haber tomado la forma de siervo. La 3.^a sumision tambien la atribuye á sí mismo, diciendo (Joan. 8, 29), *yo hago siempre lo que á él agrada*; y esta es la sumision de su obediencia al Padre hasta la muerte: por lo cual se dice (Philipp. 2, 8) que *se hizo obediente al Padre hasta la muerte*.

Al argumento 1.^o dirémos que, así como no debe entenderse en absoluto que Cristo sea criatura, sino solamente segun

la humana naturaleza, ya sea que se determine este sentido ó no, segun lo dicho (C. 16, a. 8); así tambien no debe entenderse en absoluto que Cristo esté sometido al Padre, sino solamente segun la naturaleza humana, aunque no se haga esta determinacion: lo cual empero es más conveniente consignar, para evitar el error de Arrio, que supuso al Hijo menor que el Padre (1).

Al 2.^o que la relacion de la servidumbre y del dominio se funda sobre la accion y la pasion, esto es, en cuanto es propio del siervo moverse segun el imperio del señor: mas el obrar no se atribuye á la naturaleza como al agente, sino á la persona; pues los actos pertenecen á los supuestos y á los individuos (Met. l. 1, c. 1). Sin embargo la accion se atribuye á la naturaleza como al principio, por el cual obra la persona ó hipóstasi; y por esto, aunque no se diga con propiedad que la naturaleza sea señora ó sierva, puede no obstante decirse propiamente que toda hipóstasi ó persona es señora ó sierva segun esta ó aquella naturaleza (2). En este sentido nada impide decir que Cristo está sometido al Padre, ó que es su siervo segun la naturaleza humana.

Al 3.^o que, como dice San Agustin (De Trin. l. 1, c. 8), « Cristo entregará » el reino á Dios y al Padre, cuando á » los justos, en quienes ahora reina por » la fe, los lleve á la especie », es decir, á ver la esencia misma, comun al Padre y al Hijo, y entónces estará totalmente sometido al Padre no solamente en sí sino tambien en sus miembros por la plena participacion de la divina bondad. Entónces tambien todas las cosas le estarán plenamente sometidas por el cumplimiento final de su voluntad sobre ellas; aunque tambien le están ahora sometidas todas en cuanto á la potestad, segun aquello (Matth. ult. 20), *me ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra*.

(1) No solamente segun la humanidad, sino tambien en el concepto de Verbo ó de Hijo, negando que era verdadero Dios.

(2) El concilio de Francfort consigna contra Félix y Elicando lo siguiente: « ¿qué otra cosa es decir que la Virgen

» lo engendró siervo ó adoptivo, sino negar que lo engendró » Dios? » corroborando así el sentido testual de San Juan Damasceno de que « no es siervo como hombre distinto en su puesto del Verbo de Dios », cual pretendía Nestorio, que suponía en Cristo una persona de señor y otra de siervo.

ARTÍCULO II. — Cristo está sometido á sí mismo? (1)

1.º Parece que Cristo no está sometido á sí mismo: porque dice San Cirilo en la epístola sinódica, esto es, la que recibió el Concilio de Efeso (gen. 3.º p. 1, c. 26), « ni el mismo Cristo es siervo ni » señor de sí; porque es fátuo y mejor » dicho impío sentir ó decir esto ». Y esto tambien lo afirma el Damasceno (Orth. fid. l. 4, c. 21) diciendo, « un solo ente » Cristo no puede ser siervo y señor de » sí mismo ». Pero en tanto se dice Cristo siervo del Padre, en cuanto le está sometido. Luego Cristo no es súbdito de sí mismo.

2.º El siervo se refiere al Señor. Pero no hay relacion de un individuo consigo mismo; por lo cual dice San Hilario (De Trin. l. 3) que nada hay semejante ó igual á sí mismo. Luego no puede decirse que Cristo es siervo de sí mismo, y por consiguiente ni que está sujeto á sí mismo.

3.º Así como el alma racional y « la » carne es un solo hombre, así Dios y el » hombre es un solo Cristo », como dice San Atanasio (Symb. fid.). Pero el hombre no se dice sometido á sí mismo ó siervo de sí mismo ó mayor á sí mismo, por cuanto su cuerpo está sujeto á su alma. Luego ni Cristo se dice sometido á sí mismo, porque su humanidad está sometida á su divinidad.

1.º Por el contrario, dice San Agustín (De Trin. l. 1, c. 7): « la verdad » muestra segun este modo », esto es, por el cual el Padre es mayor que Cristo segun la humana naturaleza, « tambien » al Hijo menor que sí mismo ».

2.º Segun la argumentacion del mismo la forma del siervo ha sido aceptada por el Hijo de Dios, de tal modo que no se perdiese la forma de Dios. Pero segun la forma de Dios, que es comun al Padre y al Hijo, el Padre es mayor que el Hijo segun la humana naturaleza. Luego tambien el Hijo es mayor que sí mismo segun la humana naturaleza.

3.º Cristo segun la humana naturaleza

es siervo de Dios Padre, segun aquello (Joan. 20, 17), *subo á mi Padre y vuestro Padre, á mi Dios y vuestro Dios*. Pero cualquiera que es siervo del Padre lo es del Hijo; de lo contrario no todas las cosas que son del Padre serían del Hijo. Luego Cristo es siervo de sí mismo y sometido á sí.

Conclusion. *Decir que Cristo [1] (en su divina persona) está sometido á sí mismo es una impiedad; puede empero decirse [2] que lo está en su naturaleza humana.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1, al 2.º) ser señor y siervo se atribuye á la persona ó hipóstasi segun alguna naturaleza. Así que, cuando se dice ser Cristo señor ó siervo de sí mismo ó que el Verbo de Dios es Señor del hombre Cristo, esto puede entenderse de dos modos: 1.º entendiéndose ser esto dicho *por razon de otra hipóstasi ó persona*, como si la persona del Verbo de Dios que domina fuese una, y otra la del hombre que sirve, lo cual coincide con la herejía de Nestorio; por cuya razon se dice en la condenacion de este hereje en el Sínodo de Efeso (p. 3, c. 1, anathem. 6): « si » alguno dice que Dios ó el Señor es el » Verbo de Cristo procedente de Dios » Padre, y no confiesa más bien que es » él mismo á la vez Dios y hombre, como » siendo el Verbo hecho carne, segun las » Escrituras; sea anatema ». San Cirilo y San Juan Damasceno (ibid. arg. 1.º) niegan de este modo, y *en el mismo sentido debe negarse ser Cristo menor á sí mismo, y ser súbdito de sí*. 2.º Puede entenderse *segun la diversidad de naturalezas en una sola persona ó hipóstasi*; y así podemos decir *segun una de ellas, en que conviene con el Padre, que manda y domina simultáneamente con él; mas segun la otra naturaleza, en la que conviene con nosotros, que obedece y sirve*; y en este sentido San Agustín (ibid) dice « ser menor el Hijo á sí mismo ». Debe saberse no obstante que, como este nombre *Cristo* es nombre de persona, lo mismo que este nombre *Hijo*; pueden decirse *per se* y absolutamente de Cristo aquellas cosas, que le convienen por razon de su persona, que es eterna; y sobre todo estas relaciones, que parecen pertenecer más propiamente á la persona ó hipós-

(1) Tal era la doctrina de Nestorio fundada en la dualidad de personas, de las que la divina era Señora y la humana sierva; y fue anatematizado por San Cirilo.

tasi. Pero las que le convienen segun la humana naturaleza deben atribuírsele más bien con determinacion, esto es, de modo que digamos que Cristo es absolutamente máximo y Señor y presidente; mas el que esté sometido ó sea siervo ó menor debe atribuírsele con determinacion, es decir, segun la humana naturaleza (1).

Al argumento 1.º dirémos, que San Cirilo y el Damasceno niegan ser Cristo Señor de sí mismo, segun que por esto se importa la pluralidad de supuestos, que es requerida para que alguien sea en absoluto señor de alguno.

Al 2.º que en absoluto es preciso que el señor sea uno y otro el siervo; puede sin embargo guardarse alguna razon de señor y de siervo, segun que lo mismo es

señor y siervo de sí mismo segun diversos conceptos.

Al 3.º que á causa de las diversas partes del hombre, de las que una es superior y otra inferior, dice tambien el Filósofo (Ethic. l. 5, c. ult.º) que hay justicia del hombre á sí mismo, en cuanto lo irascible y lo concupiscible obedece á la razon. Por lo tanto, segun este modo puede tambien decirse un hombre sujeto y servidor de sí mismo segun sus diversas partes.

La contestacion á los demas argumentos es evidente despues de lo dicho; porque San Agustin afirma ser el Hijo menor que sí mismo ó sometido á sí segun la naturaleza humana, no segun la diversidad de los supuestos.

CUESTION XXI.

Oracion de Cristo.

1.º Conviene á Cristo el orar? — 2.º Le conviene segun su sensualidad? — 3.º Le conviene orar por sí mismo, ó únicamente por otros? — 4.º Fueron oidas todas sus oraciones?

ARTÍCULO I. — *Compete á Cristo el orar?* (2).

1.º Parece que no compete á Cristo orar: porque, como dice el Damasceno (Ort. fid. l. 3, c. 24), « la oracion es la » peticion á Dios de cosas convenientes»; y, como Cristo podía hacer todas las cosas, no parece conveniente que pidiera algo á alguno. Luego parece que no conviene á Cristo el orar.

2.º No es conveniente pedir orando aquello que alguno sabe de cierto que sucederá, como no pedimos que el sol salga mañana; ni tampoco es conveniente que alguno pida en la oracion lo

que sabe no sucederá de modo alguno. Pero Cristo sabía lo que debía suceder respecto de todas las cosas. Luego no le convenía pedir algo orando.

3.º Dice el Damasceno (l. 3, ibid.) que « la oracion es la elevacion del entendimiento á Dios » (3); mas el entendimiento de Cristo no necesitaba elevarse á Dios, porque siempre estaba unido á Dios, no solo segun la union de la hipóstasi, sino tambien segun la fruicion de la beatitud. Luego no convenía á Cristo orar.

Por el contrario, dícese (Luc. 6, 12), *aconteció en aquellos dias que salió al monte á hacer oracion, y pasó toda la noche orando.*

(1) A no ser tales (advierde Billuart) que no haya lugar á ambigüedad, como diciendo que padeció y murió, etc.

(2) Los herejes llamados nietagos tenían por supersticioso y contrario á la ley divina el orar por la noche y de madrugada, tiempo destinado al descanso; y Vigilancio decía que «de-

» bían condenarse las vigalias de los Santos ».

(3) San Agustin la define (*De serm. Dom. in monte*, l. 2, c. 7): « conversion del corazon á Dios », y tambien (*serm. 230 De tempore*) « ascension de lo terrestre á lo celeste ».

Conclusion. *Compete á Cristo orar segun su naturaleza humana.*

Responderémos, que segun lo dicho en la 2.^a Parte (2.^a-2.^o C. 83, a. 1 y 2) la oracion es cierta esplicacion de la propia voluntad ante Dios, para que la cumpla. Si pues en Cristo hubiese una voluntad solamente, esto es, la divina; de ningun modo le competería orar, porque la voluntad divina es por sí misma causa eficiente de lo que ella quiere, segun aquello (Ps. 134, 6), *todas las cosas que el Señor quiso las hizo*. Pero, como en Cristo una es la voluntad divina y otra la humana, y esta no es por sí misma eficaz para cumplir lo que quiere, sino por la virtud divina; de ahí es que *á Cristo como hombre y teniendo una voluntad humana le compete orar* (1).

Al argumento 1.^o dirémos, que Cristo podía hacer todas las cosas que quería como Dios; mas no como hombre, porque como hombre no tuvo omnipotencia, segun lo demostrado (C. 13, a. 1). Sin embargo, siendo á la vez Dios y hombre, quiso dirigir á su Padre la oracion, no como si él mismo fuera impotente, sino para nuestra enseñanza: 1.^o para mostrar que procede del Padre, por lo cual dice él mismo (Joan. 11, 42), *por el pueblo, que está al rededor, lo dije* (las palabras de la oracion), *para que crean que tú me has enviado*; por lo cual dice San Hilario (De Trin. l. 10): «no tuvo necesidad de preces, oró por nosotros, para que no ignorásemos que era el Hijo de Dios»; 2.^o para darnos ejemplo de oracion, y así San Ambrosio dice (sup. Luc. c. 6, sup. illud *erat pernoctans*, etc.): «no prestes oídos maliciosos, como pensando que el Hijo de Dios rogará cuál si fuerá débil para implorar lo que no puede cumplir; pues el autor de la potestad, el maestro de la obediencia nos enseña con su ejemplo á practicar estos preceptos de virtud». Por lo cual dice tambien San Agustin (sup. Joan. tract. 104): «el Señor podía bajo la forma de siervo orar en silencio, si hubiera tenido necesidad de ello; pero quiso mostrarse de este

modo pecador al Padre, para que se recordase que era él nuestro Doctor».

Al 2.^o que entre las demas cosas, que Cristo supo como futuras, sabía que muchas debían ser hechas en virtud de su oracion (2); y estas no las pidió á Dios inconvenientemente.

Al 3.^o que la ascension no es otra cosa que el movimiento en direccion á lo alto. Mas el movimiento, como consta (De an. l. 3, t. 28), se entiende de dos modos: 1.^o propiamente, segun que importa el tránsito de la potencia al acto, segun que es acto de lo imperfecto; y así ascender le compete, porque está en potencia para subir, y no en acto. De este modo, segun dice el Damasceno (lib. 3, ibid.) «el entendimiento humano de Cristo no necesita elevarse á Dios, pues siempre está unido á él, ya segun su ser personal, ya segun la contemplacion bienaventurada». 2.^o Se llama movimiento lo que es acto de una cosa perfecta, es decir, existente en acto, como el entender y el sentir se dicen ciertos movimientos; y en este sentido el entendimiento de Cristo siempre se eleva á Dios, puesto que siempre le contempla como existente sobre él (3).

ARTÍCULO II.—**Conviene á Cristo orar segun su sensualidad?** (4)

1.^o Parece que conviene á Cristo orar segun su sensualidad: porque se dice en persona de Cristo (Ps. 83, 3), *mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo*; y se da el nombre de sensualidad al apetito de la carne. Luego el apetito sensitivo (*sensualitas*) de Cristo pudo elevarse á Dios vivo regocijándose, y del propio modo orando.

2.^o Orar parece pertenecer á aquel, que deséa conseguir lo que pide; y Cristo pidió algo, que deseó su sensualidad, cuando dijo, *pase de mí este cáliz*, como se dice (Matth. 26, 39). Luego la sensualidad de Cristo oró.

3.^o Mayor cosa es estar unido á Dios en persona que elevarse á Dios por medio de la oracion. Pero el apetito sensi-

(1) Véase en la 2.^a-2.^o la C. 83, a. 11.

(2) Que por lo mismo no era necesaria sino en el supuesto de haber sido determinado por el Padre que no obtuviese ciertas cosas de otro modo que mediante la oracion.

(3) Por esto la Iglesia en sus oraciones públicas nunca acos-

tombra á orar diciendo *Christe, ora pro nobis*, sino *miserece nobis ó exaudi nos*; para evitar los errores de los nestorianos y Arrianos, que reputaban á Cristo puro hombre.

(4) La parte inferior del alma, ó sea, el apetito sensitivo

ble fue tomado por Dios en la unidad de persona, como tambien toda otra parte de la naturaleza humana. Luego mucho más pudo ascender á Dios orando.

Por el contrario, dicese (Philipp. 2) que el Hijo de Dios segun la naturaleza que tomó *se hizo á semejanza de hombres*. Pero los otros hombres no oran segun la sensualidad. Luego tampoco Cristo.

Conclusion. *Cristo no oró segun su sensualidad [1] como siendo su oracion acto de ella; y si [2] en cuanto su oracion espresaba el afecto de su sensualidad, como abogando por ella.*

Responderémos, que orar segun la sensualidad puede entenderse de dos modos: 1.º *siendo la oracion misma acto de la sensualidad*; y en este sentido *Cristo no oró segun ella*, porque esta fue en él de la misma naturaleza y especie que en nosotros (1), y este apetito no puede orar en nosotros por dos razones: 1.ª porque el movimiento de la sensualidad no puede pasar de las cosas sensibles, y por tanto no puede elevarse á Dios, lo cual se requiere para la oracion; 2.ª porque la oracion importa cierta ordenacion, esto es, segun que uno deséa algo como debiendo ser cumplido por Dios, y esto es propio de sola la razon. De consiguiente la oracion es acto de la razon, como se ha demostrado en la 2.ª Parte (2.ª-2.ª, C. 83, a. 1). 2.º Puede decirse que alguno ora *segun el apetito sensitivo* esto es, porque en la oracion que hace á Dios le espone lo que experimenta en esta parte del alma; y *Cristo oró de esta suerte segun la sensualidad*, en el sentido de que *su oracion espresaba las afeciones de esta parte de su alma, como abogada de la sensualidad*: y lo hizo para nuestra ensenanza y para mostrarnos 1.º que había tomado verdaderamente la naturaleza humana con todas sus afeciones naturales; 2.º para indicar que es permitido al hombre segun su afecion natural querer algo, que Dios no quiere; 3.º para demostrar que el hombre debe someter á la voluntad divina su propio afecto. Así dice San Agustin (Ps. 32, conc. 1): « obrando Cristo como

» hombre manifiesta una voluntad privada de hombre, cuando dice, *pase de mi este cáliz*; pues esta era la voluntad humana queriendo algo propio y como privado. Pero, como quiere que sea el hombre de recto corazon y que se diga rija á Dios, añade, *sin embargo no como yo quiero, sino como tú*; como si dijera, « mírate en mí, puesto que puedes querer algo propio, aunque Dios quiera otra cosa ».

Al argumento 1.º dirémos, que la carne se regocija en Dios vivo, no por el acto de la carne que se eleva á Dios, sino por la redundancia del corazon en la carne, segun que el apetito sensitivo sigue el movimiento del apetito racional.

Al 2.º que, aunque el apetito sensitivo quiso lo que la razon pedía, sin embargo pedir esto orando no era de la sensibilidad sino de la razon, como se ha dicho.

Al 3.º que la union en la persona es segun el ser personal, lo cual pertenece á cualquiera parte de la humana naturaleza; pero la elevacion de la oracion tiene lugar por el acto que no conviene sino á la razon, como se ha dicho. Luego no hay paridad.

ARTÍCULO III. — Fue conveniente que Cristo orase por sí?

1.º Parece que no fue conveniente á Cristo orar por sí: porque dice San Hilario (De Trin. l. 10.), « como no le aprovechase la palabra de su deprecacion, hablaba empero en provecho de nuestra fe ». Así pues parece que Cristo no rogó por sí, sino por nosotros (2).

2.º Nadie ora sino por lo que quiere; porque, como se ha dicho (a. 1), la oracion es cierta esplicacion de la voluntad, que debe cumplirse por Dios. Pero Cristo quería sufrir lo que sufría, pues dice San Agustin (cont. Faust. l. 26); « or dinariamente el hombre se enoja, aunque no quiera, se contrista, duerme, come y bebe, aunque no quiera; mas aquel, es decir, Cristo hizo todo porque quiso. Luego no le competía orar en favor de sí mismo.

3.º Dice San Cipriano (lib. De orat.

(1) Pues su corrupcion, por la que tiene ese nombre vulgar y de la que Cristo no participó de modo alguno, es en tal concepto estraña á dicha especie ó naturaleza.

(2) En nuestro provecho y para nuestro ejemplo, segun hace observar San Ambrosio (in Luc. 6).

domin.) : « el doctor de la paz y maestro » de la unidad no quiso orar oculta y » privadamente ; para que alguno, cuando ruega, ruegue por sí únicamente ». Pero Cristo cumplió lo que enseñó, según aquello (Act. 1, 1), *comenzó Jesús á hacer y enseñar*. Luego Cristo jamas oró por sí solo.

Por el contrario, el mismo Señor dice orando (Joan. 17, 1) : *glorifica á tu Hijo*.

Conclusion. *Cristo oró por sí mismo, aún expresando el afecto de su voluntad deliberada además del sensitivo, para darnos ejemplo de orar y mostrar á su Padre autor de todo bien.*

Responderémos, que *Cristo oró por sí de dos modos* : 1.º *expresando el afecto de la sensualidad*, como se ha dicho (a. 2), ó tambien *el de la simple voluntad*, que se considera como naturaleza ; como cuando rogó que pasase de sí el cáliz de la Pasion ; 2.º *expresando el afecto de la voluntad deliberada*, que se considera como razon, v. gr. cuando pidió la gloria de la resurreccion, y esto razonablemente ; porque, según se ha dicho (a. 1), Cristo quiso hacer oracion al Padre, *para darnos ejemplo de oracion y manifestar ser su Padre el autor*, de quien procedió eternamente según la divina naturaleza, y que según la humana tiene de él *cuanto tiene de bien*. Mas, así como tenía en la naturaleza humana algunos bienes ya recibidos del Padre, así tambien esperaba de él otros aún no habidos, sino que debía percibir. Así pues como daba gracias al Padre por los bienes ya percibidos en la humana naturaleza, reconociéndole autor de ellas, según consta (Matth. 26, y Joan. 11) ; así tambien, para reconocer al Padre como autor, orando le pedía las cosas, que le faltaban según la naturaleza humana, v. gr. la gloria del cuerpo y otras cosas semejantes. Y en esto nos dió tambien ejemplo, para que demos gracias por los dones que hemos recibido, y pidamos orando los que aún no tenemos.

Al argumento 1.º dirémos, que San Hilario habla en cuanto á la oracion vocal, que no le era necesaria por causa de sí mismo, sino solamente por la nuestra ;

por lo cual dice espresamente *sibi non proficiebat deprecationis sermo* : porque, como se dice (Ps. 9), *el Señor oyó el deseo de los pobres*, con mucha más razon sola la voluntad de Cristo tiene fuerza de oracion ante el Padre ; por lo cual él mismo decía (Joan. 11, 42), *yo bien sabía que siempre me oyes ; mas por el pueblo que está alrededor lo dije, para que crean que tú me has enviado*.

Al 2.º que Cristo quería sufrir lo que sufría en aquel tiempo. Pero quería no obstante conseguir despues de su Pasion la gloria del cuerpo, que aún no tenía, cuya gloria la esperaba del Padre como de su autor ; y por esto la pedía al mismo convenientemente.

Al 3.º que la gloria misma, que Cristo orando pedía, pertenecía á la salud de otros, según aquello (Rom. 4, 25), *resucitó para nuestra justificacion* ; y por tanto aún aquella oracion, que hacía por sí, era en cierto modo en favor de otros : como igualmente todo hombre, que pide á Dios algun bien, para servirse de él en utilidad de otros, no ora para sí solo, sino tambien para otros.

ARTÍCULO IV. — La oracion de Cristo fue siempre escuchada ?

1.º Parece que la oracion de Cristo no fue siempre escuchada : porque pidió que el cáliz de su Pasion fuese separado de él, como consta (Matth. 26) ; y sin embargo no lo fue. Luego parece que no toda oracion suya fue escuchada.

2.º El mismo oró para que se perdona-se el pecado á sus crucificadores (Luc. 22) ; mas aquel pecado no fue perdonado á todos, porque los judíos fueron castigados por aquel pecado. Luego parece que no toda oracion suya fue oída.

3.º El Señor oró por los que habían de creer en él por la palabra de los apóstoles, para que todos fuesen en él (1) uno, y para que llegasen á estar con él. Pero no todos llegan á esto. Luego no toda oracion suya fue escuchada.

4.º Dícese en la persona de Cristo (Ps. 21, 3), *clamaré durante el dia, y no me oirás*. Luego no toda oracion de Cristo fue escuchada.

Por el contrario, dice el Apóstol (Hebr. 5, 7), *ofreciendo con gran cla-*

(1) Y en el Padre (Joan. 17, 20).

mor y con lágrimas, fue oído por su reverencia (1).

Conclusion. Toda oracion de Cristo fue siempre atendida, como realizada siempre su voluntad áun humana, siempre conforme con la divina.

Responderemos, que segun lo dicho (a. 3, al 2.º) la oracion es en cierta manera interpretativa de la voluntad humana. La plegaria pues del que ruega es escuchada, cuando se cumple su voluntad. Mas la voluntad en absoluto (2) del hombre es la voluntad de razon; pues queremos absolutamente aquello, que queremos segun la razon deliberada: y lo que queremos segun el movimiento de la sensualidad ó tambien segun el movimiento de la simple voluntad, que se considera como naturaleza, no lo queremos en absoluto, sino *secundum quid*, esto es, si nada se opone por parte de la razon deliberada. Por lo cual tal voluntad más bien debe decirse veleidad que voluntad absoluta, esto es, porque el hombre quería esto, si otra cosa no se opusiera. Mas segun la voluntad de la razon Cristo ninguna otra cosa quiso, sino lo que supo que Dios quería; y por esto toda voluntad de Cristo absolutamente, áun la humana, fue cumplida, porque fue conforme con la de Dios; y por consiguiente todas sus oraciones fueron escuchadas: porque las oraciones de los otros son cumplidas, segun que sus voluntades son conformes á la de Dios, como se dice (Rom. 8, 27), *el que escudriña los corazones sabe*, esto es, aprueba lo que desea el espíritu, esto es, lo que hace desear á los Santos, puesto que pide por los Santos segun Dios, es decir, en conformidad á la divina voluntad.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella peticion de la traslacion del cáliz se espone de varios modos por los Santos: pues San Hilario (sup. Matth. c. 31) dice, « al pedir que pase de él, no pide que á él se le exima, sino que pase á otro al alejarse de él; por lo cual ruega por los que habían de sufrir despues de él, de modo que sea el sentido, como yo bebo este cáliz de Pasion, bébanlo así

» estos sin desesperacion, sin sentido de dolor, sin miedo á la muerte ». O bien, segun San Jerónimo (sup. hunc loc.) dice espresamente *este cáliz*, « esto es, el pueblo de los judíos, que, si me dieren muerte, no puede excusarles su ignorancia, pues tienen leyes y profetas que me anuncian todos los dias » (3). O bien segun San Dionisio de Alejandria (Cat. græc.) lo que dice, *alejad de mí este cáliz*, esto no significa, no me acontezca á mí esto; porque, si no aconteciera, no podría ser alejado: pero, así como lo que pasó ni está intacto ni permanente, así el Salvador pide que la tentacion, que le ataca lijeramente, sea disipada. San Ambrosio (sup. illud Luc. 22, *Pater, si vis*, etc.), y Orígenes (Tract. 35 in Matth.) y el Crisóstomo (Hom. 84 in Matth.) dicen que Cristo hizo esta peticion, como recusando la muerte por su voluntad natural. Por consiguiente, si se entiende que pidió por esto que otros mártires fuesen hechos imitadores de su Pasion segun San Hilario (ibid.), ó si pidió que no le perturbase el temor de beber el cáliz, ó que no le retuviera el temor de la muerte; lo que pidió todo se ha cumplido: mas, si se entiende que pidió, beber el cáliz de la muerte ó la Pasion ó no beberlo de mano de los judíos, lo que pidió no se realizó; puesto que la razon, que propuso esta peticion, no quería que esto se cumpliera; sino que para nuestra enseñanza quería manifestarnos su voluntad natural y el movimiento de la sensualidad, que experimentaba como hombre.

Al 2.º que el Señor no oró por todos sus crucificadores, ni por todos los que habían de creer en él; sino solamente por los que eran predestinados para que por él consiguieran la vida eterna.

Con lo dicho es evidente asimismo la respuesta al 3.º

Al 4.º que, cuando dice, *clamaré y no me oirás*, debe entenderse en cuanto al afecto de la sensualidad, que rehuía la muerte; mas es oído en cuanto al afecto de la razon segun lo dicho.

(1) Activa, es decir, de él á su Padre; no pasiva por razon de su propia dignidad, si bien San Bernardo lo interpreta así á veces.

(2) Que decidida y resueltamente quiere algo; no en el sentido de simple voluntad natural precedente á la deliberacion.

y sin ordenar al fin lo que quiere, segun lo espuesto en la C. 18, a. 6: observacion que aleja toda contradiccion.

(3) Interpretaciones ambas demasiado violentas é inverosímiles al parecer; por cuya razon es más comunmente aceptada la siguiente.

CUESTION XXII.

Sacerdocio de Cristo.

Vamos á tratar ahora del sacerdocio de Cristo, sobre lo cual se ofrecen seis artículos: 1.º Conviene á Cristo ser sacerdote? — 2.º Hostia de su sacerdocio. — 3.º Su efecto. — 4.º El efecto de su sacerdocio pertenece á él mismo, ó solamente á otros? — 5.º Eternidad de su sacerdocio. — 6.º Debe ser llamado sacerdote segun el orden de Melquisedech?

ARTÍCULO I. — Conviene á Cristo ser sacerdote? (1)

1.º Parece que no conviene á Cristo ser sacerdote: porque el sacerdote es menor que un ángel, por lo cual se dice (Zach. 3, 1), *me mostró Dios al gran sacerdote, que estaba en pie delante del ángel del Señor*. Pero Cristo es mayor que los ángeles, segun aquello (Hebr. 1, 4), *hecho tanto más excelente que los ángeles, cuanto heredó más excelente nombre que ellos*. Luego no conviene á Cristo ser sacerdote.

2.º Las cosas que existieron en el antiguo Testamento fueron figuras de Cristo, segun aquello (Coloss. 2, 17), *que son sombra de las cosas venideras; mas el cuerpo es de Cristo*. Pero Cristo no trajo su origen carnal de los sacerdotes de la antigua ley; porque dice el Apóstol (Hebr. 7, 14), *manifiesta cosa es que del linaje de Judá nació nuestro Señor, en la cual tribu nada habló Moisés tocante á los sacerdotes*. Luego no conviene á Cristo ser sacerdote.

3.º En la antigua ley, que es la figura de Cristo, no fue uno mismo legislador y sacerdote; por cuya razon el Señor dice á Moisés legislador (Exod. 28, 1), *asocia tambien á tí á Aaron tu hermano....., para que ejerza el sacerdocio para mí*. Pero Cristo es el dador de la nueva ley, segun aquello (Jerem. 31, 33), *pondré*

mi ley en los corazones de ellos(2). Luego no conviene á Cristo ser sacerdote.

Por el contrario, dicese (Hebr. 4, 14), *tenemos un (3) Pontífice, que penetró en los cielos, Jesus el Hijo de Dios*.

Conclusion. *Compete eminentemente á Cristo ser sacerdote.*

Responderémos, que el oficio propio del sacerdocio es ser mediador entre Dios y el pueblo, esto es, segun que transmite al pueblo las cosas divinas; de donde le viene el nombre de sacerdote, que quiere decir en cierto modo (*sacra dans*) que da las cosas sagradas, segun aquello (Malach. 2, 7), *la ley buscarán de su boca*, esto es, del sacerdote; y ademas en cuanto ofrece á Dios las oraciones del pueblo y satisface á Dios en cierta manera por sus pecados, por lo que dice el Apóstol (Hebr. 5, 1): *todo Pontífice tomado de entre los hombres es puesto á favor de los hombres en aquellas cosas que tocan á Dios, para que ofrezca dones y sacrificios por los pecados*. Esto conviene principalmente á Cristo, porque por él han sido conferidos á los hombres los bienes divinos, segun aquello (II Petri, 1, 4), *por el cual*, esto es, por Cristo, *nos ha dado muy grandes y preciosas promesas, para que por ellas seais hechos participantes de la naturaleza divina*. Tambien el mismo reconcilió con Dios al género humano, segun aquello (Coloss. 1, 19), *en él*, es decir, en Cristo, *quiso*

(1) Así lo declara como de fe el Santo Concilio de Trento (ses. 22, cap. 1) refiriéndose al de Efeso (can. 10) contra los socinianos.

(2) La Vulgata dice: *en sus entrañas, y in escríbíre en el corazón de ellos*.

(3) Segun la Vulgata teniendo un gran Pontífice.

hacer morar toda plenitud y reconciliar por él todas las cosas. En su consecuencia, conviene muy principalmente á Cristo ser sacerdote.

Al argumento 1.º dirémos, que la potestad jerárquica conviene en verdad á los ángeles, en cuanto tambien ellos mismos son intermediarios entre Dios y el hombre, como consta por San Dionisio (lib. De cæl. hierarch. c. 9); de modo que el mismo sacerdote, en cuanto es mediador entre Dios y el hombre, recibe el nombre de ángel, segun aquello (Malach. 2, 7), *es ángel del Señor de los ejércitos*: y, como Cristo fue mayor que los ángeles, no solo segun la divinidad, sino tambien segun la humanidad, en cuanto tuvo la plenitud de la gracia y de la gloria; por esta razon tambien tuvo sobre los ángeles la potencia jerárquica ó sacerdotal de una manera más escelen- te, de suerte que aun los ángeles mismos fueron los ministros de su sacerdocio, segun aquello (Matth. 4, 11), *los ángeles llegaron y le servían*. Sin embargo segun la pasibilidad de la carne *por un poco fue hecho menor que los ángeles*, como dice el Apóstol (Hebr. 2, 9): y segun esto fue conforme á los hombres viadores constituidos en el sacerdocio.

Al 2.º que, como dice Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 26), « lo que es seme- jante en todo será absolutamente idéntico, y no ejemplo ». Luego, puesto que el sacerdocio de la antigua ley era figura del sacerdocio de Cristo, este no quiso nacer de la raza de los sacerdotes en figura (1); para enseñar que su sacerdocio no es absolutamente el mismo, sino que difiere, como lo verdadero de lo figurado.

Al 3.º que, como se ha dicho (C. 8), los demas hombres tienen en particular algunas gracias, miéntras que Cristo como cabeza de todos tiene la perfeccion de todas las gracias: y por eso, en cuanto pertenece á otros, uno es legislador, otro sacerdote y otro rey; pero todas estas cosas concurren en Cristo como en fuente de todas las gracias. Por esta razon se dice (Is. 33, 22), *el Señor es nuestro Juez, el Señor nuestro legislador, el Señor nuestro Rey; él mismo vendrá y nos salvará.*

(1) Que eran precisamente de la tribu de Leví, á la que es bien sabido no perteneció Cristo, descendiente de la de Judá.

ARTÍCULO II.— Fue Cristo á la vez sacerdote y hostia?

1.º Parece que Cristo no fue á la vez sacerdote y víctima: porque pertenece al sacerdote matar la víctima; y Cristo no se dio la muerte á sí mismo. Luego no fue él mismo á la vez sacerdote y víctima.

2.º El sacerdocio de Cristo es más semejante al sacerdocio de los judíos, que había sido instituido por Dios, que al sacerdocio de los gentiles, por el que se reverenciaba á los demonios. Pero en la antigua ley jamas era ofrecido el hombre en sacrificio, lo cual es sobre todo vituperado en los sacrificios de los gentiles, segun aquello (Ps. 105, 38), *derramaron la sangre inocente, la sangre de sus hijos y de sus hijas, que habían sacrificado á los ídolos de Canaan*. Luego en el sacerdocio de Cristo no debió ser el mismo hombre Cristo la víctima.

3.º Toda víctima, por ser ofrecida á Dios, es santificada á él; y la humanidad de Cristo desde el principio fue santificada y unida á Dios: luego no puede decirse convenientemente que Cristo como hombre fuera la víctima.

Por el contrario, dice el Apóstol (Eph. 5, 2), *Cristo nos amó y se entregó á sí mismo por nosotros ofrenda y hostia á Dios en olor de suavidad.*

Conclusion. *Cristo en cuanto hombre no solo fue sacerdote, sino tambien sacrificio ó víctima, en el triple concepto de hostia por el pecado y hostia pacífica y holocausto.*

Responderémos que, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 10, c. 5), « todo » sacrificio visible es sacramento », es decir, signo sagrado del sacrificio invisible; y el sacrificio invisible es por el que el hombre ofrece á Dios su espíritu, segun aquello (Ps. 50, 19), *sacrificio para Dios el espíritu atribulado*: por lo tanto todo aquello que se exhibe á Dios, para que el espíritu del hombre sea elevado á Dios, puede llamarse sacrificio. Y necesita el hombre del sacrificio por tres motivos: 1.º para la remision del pecado, por el que se separa de Dios; y por eso dice el Apóstol (Hebr. 5, 1) que al sacerdote pertenece *ofrecer dones y sacrificios por los pecados*; 2.º para que el

hombre se conserve en el estado de gracia, uniéndose siempre á Dios, en quien consiste su paz y su salvacion; por cuya razon tambien se inmolaba en la antigua ley la víctima pacífica por la salvacion de los que la ofrecían, como se ve (Levit. 3); 3.º para que el espíritu del hombre se una perfectamente á Dios, lo cual tendrá lugar sobre todo en la gloria. Por esta razon tambien en la antigua ley se ofrecía el holocausto, como todo quemado, segun se dice (Levit. 1). Pero todos estos bienes nos los ha procurado Cristo por su humanidad. En efecto: 1.º han sido borrados nuestros pecados, segun aquello (Rom. 4, 25), *fue entregado por nuestros pecados*; 2.º por él hemos recibido la gracia que nos salva, segun estas palabras (Hebr. 5, 9), *fue hecho autor de salud eterna para todos los que le obedecen*; 3.º por él mismo hemos conseguido la perfeccion de la gloria (Hebr. 10, 19), *tenemos confianza de entrar en el santuario por la sangre de Cristo*, esto es, en la gloria celestial. Por lo tanto *el mismo Cristo en cuanto hombre, no solo fue sacerdote, sino tambien hostia perfecta, siendo á la vez víctima por el pecado y hostia pacífica y holocausto*.

Al argumento 1.º dirémos, que Cristo no se dio muerte, sino que se espuso voluntariamente á la muerte, segun aquello (Is. 53, 7), *se ofreció porque él mismo lo quiso*; por lo cual se dice haberse ofrecido él mismo (1).

Al 2.º que la muerte del hombre Cristo puede considerarse por relacion á dos clases de voluntad: 1.ª por relacion á la voluntad de los que le mataron, y en este sentido no tiene carácter de víctima; porque no se dice que los que mataron á Cristo ofrecieron á Dios una víctima, sino haber delinquido gravemente; y los sacrificios impíos de los gentiles, por los cuales ofrecían hombres á los ídolos, tenían analogia con este pecado; 2.ª la muerte de Cristo puede considerarse por relacion á la voluntad del paciente, que voluntariamente se ofreció á esta Pasión;

(1) Supónese aquí que no es requisito esencial al sacrificio que el sacerdote mismo mate la víctima ofrecida, segun la opinion de Valencia, Suarez y otros.

(2) Ni de los judios imitadores de los ritos gentílicos.

(3) Mediante cierta consagracion al honor y culto de Dios; no por la adquisicion de nueva santidad, segun ordinariamente suele entenderse la frase ser santificado.

y en este concepto tiene carácter de víctima, en lo cual no conviene con los sacrificios de los gentiles (2).

Al 3.º que la santidad de la humanidad de Cristo desde el principio no impide que la misma naturaleza humana, cuando fue ofrecida á Dios en la Pasión fuese santificada de una nueva manera (3), es decir, como hostia actualmente ofrecida entónces; porque adquirió la actual santificacion de víctima por la antigua caridad y por la gracia de union, que la santifica absolutamente.

ARTÍCULO III. — ¿El efecto del sacerdocio de Cristo es la expiacion de los pecados? (4)

1.º Parece que el efecto del sacerdocio de Cristo no es la expiacion de los pecados; porque es propio de solo Dios borrar los pecados, segun aquello (Is. 43, 25), *yo soy el que borro las iniquidades por amor de mí*. Pero Cristo no es sacerdote considerado como Dios, sino considerado como hombre. Luego el sacerdocio de Cristo no espía los pecados.

2.º Dice el Apóstol (Hebr. 10, 1) que las víctimas del antiguo Testamento *no podían hacer perfectos; de otra manera hubieran cesado de ofrecerse, porque ninguna conciencia tendrían (5) los pecadores, una vez suficientemente purificados; mas en ellos se hace memoria de los pecados cada año*. Pero de la misma manera se hace mencion de los pecados bajo el sacerdocio de Cristo, cuando se dice, *perdónanos nuestras deudas* (Matth. 6, 12); y tambien se ofrece continuamente el sacrificio de la Iglesia, por lo que en el mismo pasaje se dice, *el pan nuestro de cada día dánosle hoy*. Luego por el sacerdocio de Cristo no se espían los pecados.

3.º En la antigua ley se inmolaba principalmente un cabrío por el pecado del príncipe, ó una cabra por el pecado de alguno del pueblo, ó un becerro por el pecado del sacerdote, como consta (Le-

(4) Es de fe que Cristo satisfizo verdadera y propiamente por nosotros; y no solo impropia y metafóricamente con su predicacion, consejo y ejemplo, como pretendian los soci-nianos.

(5) *Ultra* añade aquí el sacro testo, dando así mayor énfasis á la frase.

vit. 4); y á ninguno de estos animales es comparado Cristo, sino que se le compara al cordero, segun aquello (Jerem. 11, 19), *yo como cordero manso que es llevado al degolladero*. Luego parece que su sacerdocio no es espiativo de los pecados.

Por el contrario, dice el Apóstol (Hebr. 9, 14), *la sangre de Cristo, el cual por el Espíritu Santo se ofreció á sí mismo sin mancha á Dios, limpiará nuestra conciencia de obras de muerte, para servir al Dios vivo*. Es así que las obras muertas se llaman pecados. Luego el sacerdocio de Cristo tiene la virtud de limpiar los pecados.

Conclusion. *El sacerdocio de Cristo tiene indudablemente plena virtud de espíar los pecados.*

Responderémos que, para purificar perfectamente los pecados, se requieren dos cosas, segun que hay dos cosas en el pecado, á saber, la mancha de la culpa y el reato de la pena. La mancha de la culpa se borra por la gracia, por la cual el corazon del pecador se convierte á Dios; y el reato de la pena es totalmente destruido, cuando el hombre satisface á Dios: y ambas cosas produce el sacerdocio de Cristo (1). En efecto: por su virtud nos da la gracia, por la que se convierten nuestros corazones á Dios, segun aquello (Rom. 3, 24), *justificados gratuitamente por la gracia del mismo por la redencion que es en Jesucristo, á quien Dios ha propuesto en propiciacion por la fe en su sangre*. Tambien satisfizo por nosotros plenamente, puesto que *él tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores* (Is. 53, 4). Por lo tanto *es evidente que el sacerdocio de Cristo tiene plena virtud de espíar los pecados.*

Al argumento 1.º dirémos que, aunque Cristo no fue sacerdote como Dios sino como hombre, sin embargo uno y él mismo fue sacerdote y Dios. Por esta razon se lee en el Concilio de Efeso (p. 3, c. 1, can. 10): « si alguno dice » que no es el Verbo mismo que procede » de Dios el que llegó á ser nuestro Pontífice y nuestro Apóstol, cuando se

» hizo carne y hombre como nosotros, » sino que es como otro hombre, que el » que ha nacido de mujer; sea escomulgado ». Y por esto, en cuanto su humanidad obraba en virtud de su divinidad, aquel sacrificio era eficazísimo para borrar los pecados; por lo cual dice San Agustín (De Trin. 1, 4, c. 14): « que, » como se consideran cuatro cosas en » todo sacrificio, á quién se ofrece, quién » lo ofrece, qué es lo que se ofrece y » por quiénes se ofrece; el mismo uno » y verdadero mediador, reconciliándonos con Dios por el sacrificio de la paz, » permaneciera uno con aquel á quien » ofrecía; lo hacía uno en sí en pro de » aquellos por quienes lo ofrecía; uno » fuese el mismo que ofrecía y lo que » ofrecía ».

Al 2.º que no se conmemoran los pecados en la nueva ley á causa de la ineficacia del sacerdocio de Cristo, como si no fueran suficientemente espíados por él mismo; pero son conmemorados en cuanto á aquellos, que ó no quieren ser partícipes de su sacrificio, como son los infieles, por cuyos pecados oramos, para que se conviertan; ó tambien en cuanto á aquellos, que despues de haber participado de su sacrificio se desvían de él pecando de cualquier manera. Pero el sacrificio, que todos los dias se ofrece en la Iglesia, no es distinto del que el mismo Cristo ofreció, sino una conmemoracion de este. Por esta razon dice San Agustín (De civit. Dei, l. 10, c. 20): « Cristo es el mismo sacerdote, que ofrece, y la oblacion; de lo cual quiso que » el sacrificio de la Iglesia fuera signo » cotidiano ».

Al 3.º que, como dice Orígenes (sup. illud Joan. 1, *ecce agnus Dei*), aunque en la antigua ley se ofrecieran diversos animales, sin embargo el sacrificio cotidiano, que se ofrecía por mañana y tarde, era un cordero, como se ve (Num. 28); en lo que se significaba que la oblacion del verdadero Cordero, esto es, Cristo, sería el sacrificio consumativo de todos los demas: por eso se dice (Joan. 1, 29), *hé ahí el cordero de Dios, que quita los pecados del mundo* (2).

(1) En todo rigor de justicia y por legítimo derecho segun la doctrina comun de los tomistas y aun de la mayoría de los

teólogos.

(2) V. lo dicho en la nota 2 de la página 183.

ARTÍCULO IV. — ¿El efecto del sacerdocio de Cristo perteneció no solo á otros, sino tambien á él mismo ? (1)

1.º Parece que el efecto del sacerdocio de Cristo no solo perteneció á otros, sino tambien á él mismo : porque al oficio del sacerdote pertenecé orar por el pueblo, segun aquello (II Machab. 1, 23), *los sacerdotes hacían oracion, mientras se consumaba el sacrificio*. Pero Cristo no solo oró por otros, sino tambien por sí mismo, segun lo que se ha dicho (C. 21, a. 3), y como espresamente se dice Hebr. 5, 7), *en los dias de su mortalidad, ofreciendo con grande clamor y con lágrimas paces y ruegos á aquel, que le podía salvar de muerte*. Luego el sacerdocio de Cristo tuvo efecto no solo en otros, sino tambien en él mismo.

2.º Cristo se ofreció él mismo en sacrificio en su Pasion. Es así que por su Pasion no solo mereció para otros, sino tambien para sí, como se ha demostrado (C. 19, a. 3 y 4). Luego el sacerdocio de Cristo, no solo tuvo efecto en otros, sino tambien en sí mismo.

3.º El sacerdocio de la antigua ley fue figura del sacerdocio de Cristo ; y el sacerdote de la antigua ley ofrecía el sacrificio no solo por otros, sino tambien por sí mismo ; porque se dice (Levit. 16) que *el Pontífice entra en el santuario, para rogar por sí y por su casa y por toda la congregacion de los hijos de Israel*. Luego tambien el sacerdocio de Cristo no solo tuvo efecto en otros, sino tambien en él mismo.

Por el contrario, el Concilio de Efeso (gen. 3.º p. 3, c. 1, can. 10) dice : « si alguno dice que Cristo ofreció oblation » por él, y no más solamente por nosotros » (porque no necesitó de sacrificio el que no conoció pecado) ; sea anatema ». Pero el oficio del sacerdote consiste principalmente en ofrecer el sacrificio. Luego el sacerdocio de Cristo no tuvo efecto en el mismo Cristo.

Conclusion. *No convino á Cristo recibir en sí mismo el efecto de su sacerdocio, y sí solo comunicarlo á otros.*

Responderemos que, como se ha di-

cho (a. 1), el sacerdote se constituye intermediario entre Dios y el pueblo ; y necesita de intermediario para con Dios el que no puede acercarse á él por sí mismo, y el que en este caso se encuentra, se somete al sacerdocio, participando su efecto. Mas no conviene esto á Cristo, porque dice el Apóstol (Hebr. 7, 25), *acercándose por sí mismo á Dios, viviendo siempre para interceder por nosotros*. Por consiguiente no conviene á Cristo participar del efecto de su sacerdocio, sino más bien comunicarlo á los demas ; porque el primer agente en cualquier género ejerce siempre su accion, sin recibir nada en este mismo género, como el sol ilumina sin ser iluminado y el fuego calienta pero no es calentado. Cristo empero es la fuente de todo sacerdocio : porque el sacerdote legal era la figura del mismo, mientras que el sacerdote de la nueva ley obra en su nombre, segun aquello (II Cor. 2, 10), *pues yo tambien, si algo he condonado, lo he condonado por vosotros en persona de Cristo*. Por lo tanto no compete á Cristo recibir el efecto del sacerdocio.

Al argumento 1.º dirémos, que la oracion, aunque conviene á los sacerdotes, sin embargo no es propia de su oficio ; porque á todos conviene orar por sí y por los demas, segun aquello (Jac. ult. 16), *orad los unos por los otros, para que seais salvos* ; y así podría decirse que la oracion, por la que Cristo pidió por sí, no era un acto de su sacerdocio. Pero parece que no puede darse esta contestacion ; porque habiendo dicho el Apóstol (Hebr. 5, 6), *tú eres sacerdote eternamente segun el orden de Melquisedech*, añade : *el cual en los dias de su mortalidad...* (arg. 1.º). Por lo tanto parece que la oracion, por la que Cristo oró, pertenece á su sacerdocio ; por cuya razon es preciso decir que los otros sacerdotes participan del efecto de su sacerdocio, no como sacerdotes, sino como pecadores, segun se dirá (a. 5, arg. 1.º). Pero Cristo absolutamente hablando no tuvo pecado, aunque tuvo la semejanza del pecado en su carne, como se dice (Rom. 8) : por consiguiente no se puede decir absolutamente que él mismo participara el efecto de su sacerdocio, sino relativamente, esto es, segun la pasibilidad de la carne. Por eso

(1) Es de fe que Cristo no ofreció el sacrificio por sí mismo, que ni pecó ni podía pecar.

dice el Apóstol señaladamente, *que le pueda salvar de la muerte.*

Al 2.º que en la oblacion del sacrificio de todo sacerdote se pueden considerar dos cosas, á saber, el sacrificio mismo ofrecido y la devocion del que lo ofrece. El efecto propio del sacerdocio es lo que resulta del sacrificio mismo. Pero Cristo consiguió por su Pasion la gloria de la resurreccion, no como por la virtud del sacrificio, que se ofrece á manera de satisfaccion, sino por la misma devocion con que soportó humildemente su Pasion por caridad.

Al 3.º que la figura no puede igualar á la verdad. Por esta razon el sacerdote figurativo de la antigua ley no podía llegar á la perfeccion de no tener necesidad del sacrificio satisfactorio; miéntras que Cristo no necesitó de él. Por consiguiente no hay paridad entre ambos. Y esto es lo que dice el Apóstol (Hebr. 7, 28), *la ley constituyó sacerdotes á hombres, que tienen enfermedad; mas la palabra del juramento, que es despues de la ley, constituye al Hijo perfecto eternamente.*

ARTÍCULO V. — El sacerdocio de Cristo permanece eternamente ? (1)

1.º Parece que el sacerdocio de Cristo no permanece eternamente: porque, como se ha dicho (a. 4), solo necesitan del efecto del sacerdocio los que tienen la debilidad del pecado, la cual puede ser espiciada por el sacrificio del sacerdote. Pero esto no será por siempre: porque en los Santos no existirá debilidad alguna, segun aquello (Is. 60, 21), *tu pueblo todos justos*; miéntras que la debilidad de los pecadores será niespiciable, puesto que en el infierno no hay redencion alguna (2). Luego en vano subsistiría el sacerdocio de Cristo eternamente.

2.º El sacerdocio de Cristo es principalmente manifesto en su Pasion y muerte, cuando *por su propia sangre entró en el santuario*, como se dice (Hebr.

9, 12); pero la Pasion y muerte de Cristo no existirá eternamente, segun aquello (Rom. 6, 9), *habiendo Cristo resucitado de entre los muertos, ya no muere.* Luego el sacerdocio de Cristo no existirá eternamente.

3.º Cristo es el sacerdote, no como Dios, sino como hombre; y Cristo no fue hombre en algun tiempo, á saber, en los tres dias de muerto. Luego su sacerdocio no existe eternamente.

Por el contrario, dícese (Ps. 109, 4), *tú eres sacerdote eternamente.*

Conclusion. *El sacerdocio de Cristo es eterno, no en cuanto á su oblacion, sino por razon del fin en su consumacion, consistente en los bienes eternos.*

Responderémos, que en el oficio del sacerdote pueden considerarse dos cosas: 1.ª la oblacion misma del sacrificio, y 2.ª su consumacion, que consiste en que aquellos, por quienes se ofrece el sacrificio, consiguen el fin de este. Pero *el fin del sacrificio, que Cristo ofreció, no fueron los bienes temporales, sino los eternos,* los que conseguimos por su muerte. Por esta razon se dice (Hebr. 9, 12) que *Cristo estando presente es Pontífice de los bienes venideros*, y así dice que *el sacerdocio de Cristo existe eternamente.* Esta consumacion del sacrificio de Cristo se figuraba ántes, en que el Pontífice de la antigua ley entraba una vez al año en el Sancta Sanctorum con la sangre de un cabrío ó de un becerro, como se dice (Levit. 16), aunque no inmolasen el macho y el becerro en el Sancta Sanctorum, sino fuera. De la misma manera entró Cristo en el Sancta Sanctorum, es decir, en el cielo, y nos preparó el camino de entrar por la virtud de su sangre, que derramó en la tierra por nosotros.

Al argumento 1.º dirémos, que los Santos, que estarán en la patria, no necesitarán en adelante ser purificados por el sacerdocio de Cristo; pero ya purificados necesitarán ser consumados por Cristo mismo, de quien depende su gloria. Por esta razon se dice (Apocal. 21, 23) que *la claridad de Dios la ilumina,*

(1) Es eterno 1.º por razon de la persona, pues ni él sucedió á otro ni otro ha de sucederle; 2.º por razon del oficio, en cuanto él mismo por sus ministros sacrifica y continuará sacrificando hasta el fin del mundo; y 3.º por el efecto, siéndonos causa de eterna salvacion. Drioux.

(2) Pese á los impíos y á los llamados hoy almas fuertes,

la eternidad de las penas en el infierno es de todo punto indiscutible, no solamente segun la fe católica, si tambien conforme al dictámen de la razon y á los fueros de la más estricta justicia, en nada desvirtuados por las despechadas declamaciones de los malvados sobre la inexorabilidad de los rigores de la divina justicia.

esto es, la ciudad de los Santos, y la lámpara de ella es el Cordero.

Al 2.º que, aunque la Pasión y muerte de Cristo no hayan de tener lugar por segunda vez, sin embargo la virtud de aquella víctima una vez ofrecida subsiste eternamente; puesto que, como se dice (Hebr. 10, 14), *una sola ofrenda hizo perfectos para siempre á los que ha santificado*.

Por lo dicho se evidencia la contestación al argumento 3.º

La unidad de esta oblación era figurada en la ley; porque el pontífice de aquella época entraba una vez al año en el santuario con la oblación solemne de la sangre, como se lee (Levit. 16). Pero la figura no alcanzaba á la verdad, en cuanto aquella víctima no tenía virtud sempiterna; y por lo tanto se reiteraban aquellas víctimas anualmente.

ARTÍCULO VI. — ¿El sacerdocio de Cristo fue segun el orden de Melquisedech? (1)

1.º Parece que el sacerdocio de Cristo no fue segun el orden de Melquisedech: porque Cristo es la fuente de todo el sacerdocio como principal sacerdote; y lo que es principal no sigue el orden de otra cosa, sino que otras siguen su orden. Luego no debe decirse Cristo sacerdote segun el orden de Melquisedech.

2.º El sacerdocio de la antigua ley fue más próximo al sacerdocio de Cristo que el sacerdocio que existió ántes de la ley. Pero los sacramentos significaban tanto más espresamente á Cristo, cuanto más cercanos fueron á él, como consta por lo que se ha dicho en la 2.ª Parte (implic. 2.ª-2.ª C. 2, a. 7). Luego el sacerdocio de Cristo debe más bien denominarse segun el sacerdocio legal que segun el sacerdocio de Melquisedech, que existió ántes de la ley.

3.º Dícese (Hebr. 7, 2) que es *Rey de paz, sin padre, sin madre, sin genealogía, que ni tiene principio de días ni fin de vida*, circunstancias que en verdad convienen á solo el Hijo de Dios. Luego

no debe llamarse á Cristo sacerdote segun el orden de Melquisedech, como de otro cualquiera, sino segun su orden.

Por el contrario; dícese (Ps. 109, 4), *tú eres sacerdote eternamente segun el orden de Melquisedech*.

Conclusion. *Dícese el sacerdocio de Cristo segun el orden de Melquisedech por su preeminencia como verdadero sacerdocio respecto del figurativo legal.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 4, arg. 3.º). el sacerdocio legal fue figura del sacerdocio de Cristo, no como igualando á la verdad, sino faltando mucho para llegar á ella, ya porque el sacerdocio legal no limpiaba los pecados, ya tambien porque no era eterno, como el sacerdocio de Cristo: pero la excelencia misma del sacerdocio de Cristo por relacion al sacerdocio de Levi fue figurada en el sacerdocio de Melquisedech, que tomó diezmos de Abraham, de cuya raza recibió, por decirlo así, en la décima parte de ella misma el sacerdocio legal. Por esto *se dice ser el sacerdocio de Cristo segun el orden de Melquisedech á causa de la excelencia del verdadero sacerdocio con relacion al sacerdocio figurativo de la ley*.

Al argumento 1.º dirémos, que Cristo no se dice ser segun el orden de Melquisedech, como del sacerdote más principal; sino como del que prefigura la excelencia del sacerdocio de Cristo por comparación al sacerdocio levítico.

Al 2.º que en el sacerdocio de Cristo pueden considerarse dos cosas, á saber, la oblación misma de Cristo y su participación. En cuanto á la oblación misma (2) el sacerdocio legal figuraba más espresamente el sacerdocio de Cristo por la efusión de la sangre que el sacerdocio de Melquisedech, en el que no había tal efusión; pero en cuanto á la participación de este sacrificio y su efecto, en el que principalmente se considera la excelencia del sacerdocio de Cristo sobre el sacerdocio legal, era prefigurado más espresamente por el sacerdocio de Melquisedech, que ofrecía el pan y el vino, que significaban segun San Agustín (Tract.

(1) Dogma de fe segun el Concilio tridentino (ses. 22) contra los melquisedequianos, quienes decían que « el sacerdote » Melquisedech no fue puro hombre, sino el Cristo ó el Espí-
ritu-Santo ».

(2) Como sacrificio cruento, segun se colige del contexto; si bien puede asimismo significar la víctima misma ofrecida, cual se ve luego en la C. 73, a. 6.

26 in Joan. y c. *Quia passus*, De consecrat. dist. 2) la « unidad eclesiástica » constituida por la participacion del sacrificio de Cristo ». Por esta razón tambien en la nueva ley el verdadero sacrificio de Cristo se comunica á los fieles bajo la especie del pan y del vino.

Al 3.º que se dice Melquisedech *sin padre, sin madre, sin genealogía y que ni tiene principio de días ni fin*, no por-

que no tuviese estas cosas, sino porque en la Sagrada Escritura no se lee esto de él. Por esto mismo, como dice el Apóstol en el mismo lugar, se asemejó al Hijo de Dios, que en la tierra no tiene padre ni en el cielo madre y sin genealogía, según aquello (Is. 53, 8) *¿ su generacion quién la contará?* y como Dios no tiene principio ni fin de días.

CUESTION XXIII.

Adopcion de Cristo.

Trataremos de si conviene á Cristo la adopcion (1), sobre lo cual son de considerar cuatro puntos: 1.º Conviene á Dios adoptar hijos?—2.º Conviene esto á solo Dios Padre?—3.º Es propio de los hombres ser adoptados por hijos de Dios?—4.º Se puede decir Cristo hijo adoptivo?

ARTÍCULO I. — Conviene á Dios adoptar hijos?

1.º Parece que no conviene á Dios adoptar hijos: porque ninguno adopta por hijo sino á una persona estraña, según dicen los juristas; y ninguna persona es estraña á Dios, que es el creador de todos: luego parece que no conviene á Dios adoptar.

2.º La adopcion parece haber sido introducida en defecto de la filiacion natural; y la filiacion natural se encuentra en Dios, como se ha demostrado en la 1.ª Parte (C. 33, a. 3). Luego no conviene á Dios adoptar hijos.

3.º Se adopta á alguno, para que suceda en la herencia del adoptante; mas no parece que alguien pueda suceder en la herencia de Dios, porque este nunca morirá. Luego no conviene á Dios adoptar.

Por el contrario, dicese (Ephess. 1, 5), *nos destinó para adoptarnos en hijos;*

(1) « Gratuita y liberal eleccion ó admision de persona estraña á la herencia de alguno » según la definición comun de los teólogos y juristas.

y la predestinacion de Dios no es vana: luego Dios adopta á algunos por hijos suyos.

Conclusion. Compete á Dios adoptar á los hombres por su bondad como hijos para la herencia de la bienaventuranza.

Respondéremos, que algun hombre adopta á otro por hijo suyo, en cuanto por su bondad le admite á la participacion de su herencia. Mas Dios es de bondad infinita, la que hace que admite á sus criaturas á la participacion de sus bienes, y sobre todo á las criaturas racionales, que en el mero hecho de ser formadas á su imágen son capaces de la bienaventuranza divina, que consiste verdaderamente en la fruicion de Dios; por la que tambien el mismo Dios es bienaventurado y rico por sí mismo, esto es, en cuanto goza de sí mismo. Pero se llama herencia de alguno aquello por lo que es rico; y por eso, *en cuanto Dios por su bondad admite á los hombres á la herencia de la beatitud, se dice que los adopta.* Pero la adopcion divina tiene más que la humana; puesto que Dios al que adopta le hace apto por el don de

su gracia para percibir la herencia celestial; mientras que el hombre no hace apto al que adopta, sino que en su adopcion elige más bien al que ya tiene la aptitud.

Al argumento 1.º dirémos, que el hombre considerado en su naturaleza no es extraño á Dios en cuanto á los bienes naturales que recibe; sin embargo lo es en cuanto á los bienes de la gracia y de la gloria, y por esto es adoptado.

Al 2.º que es propio del hombre obrar para suplir su necesidad; pero no de Dios, á quien conviene obrar para comunicar la abundancia de su perfeccion: y por esto, así como por el acto de la creacion se comunica la bondad divina á todas las criaturas segun cierta semejanza, así por el acto de la adopcion se comunica la semejanza de la filiacion natural á los hombres, segun aquello (Rom. 8, 29), *á los que conoció en su presciencia, á estos tambien predestinó para ser hechos conformes á la imágen de su Hijo.*

Al 3.º que los bienes espirituales pueden ser simultáneamente poseidos por muchos, mas no los bienes corporales: y por lo tanto ninguno puede percibir la herencia corporal, sino sucediendo al que muere; mientras que todos á la vez reciben por completo la herencia espiritual sin detrimento del Padre, que siempre vive. Aunque pudiera decirse que Dios muere, segun que está en nosotros por la fe, para comenzar (1) á existir en nosotros por la vision, como dice la Glosa (ordin.) (2) (Rom. 8. super illud, *si hijos, tambien herederos*).

ARTÍCULO II.—El adoptar conviene á toda la Trinidad? (3)

1.º Parece que el adoptar no conviene á toda la Trinidad: porque se dice adopcion en las cosas divinas por analogía á las cosas humanas; y en las cosas humanas solo conviene adoptar al que puede engendrar (4) hijos, lo cual conviene en las cosas divinas solamente al Padre.

(1) *Ut incipiat communiter*; mas en la áurea y en alguna otra edicion se lee (*et incipiat*) « y empezará ».

(2) Tomada de San Agustín y más ámpliamente espuesta allí mismo por Beda.

(3) Así lo hacen constar los concilios 6.º (can. 1) y 11.º (can. 1) de Toledo, espresando que « las obras (*ad extra*) de la Trinidad son inseparables », cual lo es en efecto la dispen-

sacion de la gracia de la adopcion.

2.º Los hombres se hacen hermanos de Cristo por medio de la adopcion, segun aquello (Rom. 8, 29), *para que él sea el primogénito entre muchos hermanos*. Pero se llaman hermanos los que son hijos de un mismo padre; por cuya razon dice el Señor (Joan. 20, 17), *subo á mi Padre y vuestro Padre*. Luego solo el Padre de Cristo tiene hijos adoptivos.

3.º Dícese (Galat. 4, 4), *envió Dios á su Hijo....., para que recibiésemos la adopcion de hijos de Dios; y, por cuanto sois hijos, ha enviado Dios á vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama Abba, Padre*. Luego la adopcion pertenece á quien compete tener el Hijo y Espíritu Santo. Pero esto solo corresponde á la persona del Padre. Por consiguiente adoptar conviene solo á la persona del Padre.

Por el contrario: adoptarnos por hijos es propio de aquel, á quien nosotros podemos llamar padre; por cuya razon se dice (Rom. 8, 15), *habeis recibido el espíritu de adopcion de hijos, por el cual clamamos, Abba, Padre*. Pero, cuando decimos á Dios *Padre nuestro*, esto pertenece á toda la Trinidad, como tambien los demas nombres, que se dicen de Dios relativamente á la criatura, segun se ha demostrado en la 1.ª Parte (C. 23, a. 3; y C. 39, a. 7). Luego el adoptar conviene á toda la Trinidad.

Conclusion. *Adoptar á los hombres por hijos de Dios conviene á toda la Trinidad.*

Responderémos, que la diferencia entre hijo adoptivo de Dios y natural es que el Hijo de Dios natural es engendrado, no hecho (5); mientras que el hijo adoptivo es hecho, segun aquello (Joan. 1, 12), *les dió poder de ser hechos hijos de Dios*. Sin embargo se dice á veces que el hijo adoptivo es engendrado á causa de la generacion espiritual, que es gratuita, no natural. Por esta razon se dice (Jac. 1, 18), *de su volun-*

sacion de la gracia de la adopcion.

(4) Por cuya razon no se permite por las leyes civiles adoptar á otro de mayor ó igual edad, á quien no es posible por lo mismo haya engendrado el adoptante.

(5) Segun la declaracion espresa del Símbolo de Nicéa contra Arrio, que lo proclamaba hecho ó creado, reproducida asimismo en el de San Atanasio.

tad nos ha engendrado por palabra de verdad. Pero, aunque engendrar en lo divino es propio de la persona del Padre, sin embargo el producir cualquiera efecto en las criaturas es comun á toda la Trinidad á causa de la unidad de la naturaleza; porque, donde hay una sola naturaleza, es preciso que haya una virtud y una sola operacion. Por lo cual dice el Señor (Joan. 5, 19), *todo lo que el Padre hiciere, lo hace tambien igualmente el Hijo.* Por consiguiente, *el adoptar á los hombres por hijos de Dios conviene á toda la Trinidad.*

Al argumento 1.º dirémos, que todas las personas humanas no son numéricamente de una sola naturaleza, de manera que sea preciso que no haya para todas ellas más que una sola operacion y un solo efecto, como sucede en las divinas; y por tanto en cuanto á esto no pudo considerarse semejanza de una y otra parte (1).

Al 2.º que nos hacemos hermanos de Cristo por adopcion, como teniendo un mismo Padre con él; el cual sin embargo es Padre de Cristo de una manera y Padre nuestro de otra: por esta razon dijo el Señor espresamente (Joan 20) *Padre mio*, y aparte *Padre vuestro*; porque es Padre de Cristo engendrándolo naturalmente, lo cual es propio á sí mismo; pero es padre nuestro haciendo algo voluntariamente, lo cual es comun al Hijo y al Espíritu Santo: y por esto Cristo no es Hijo de toda la Trinidad, como nosotros.

Al 3.º que, como se ha dicho (a. 1, al 2.º), la filiacion adoptiva es cierta semejanza de la filiacion eterna, como todas las cosas que se han hecho en el tiempo son ciertas semejanzas de las que fueron *ab aeterno*. Mas el hombre se asemeja al esplendor del Hijo eterno por medio de la claridad de la gracia, que se atribuye al Espíritu Santo; y por eso la adopcion, aunque es comun á toda la Trinidad, se apropia sin embargo al Padre como al autor, al Hijo como al ejemplar, y al Espíritu Santo como al que imprime en nosotros la semejanza de este ejemplar.

ARTÍCULO III. — Ser adoptada es propio de la criatura racional?

1.º Parece que ser adoptada no es propio de la criatura racional: porque no se dice Dios padre de la criatura racional sino por adopcion; pero tambien se dice padre de la criatura irracional, segun aquello (Job, 38, 28) *¿quién es el padre de la lluvia? ¿ó quién engendró las gotas del rocío?* Luego ser adoptada no es propio de la criatura racional.

2.º Por la adopcion se dicen algunos hijos de Dios. Pero el ser hijos de Dios parece que se atribuye propiamente en la Sagrada Escritura á los ángeles, segun aquello (Job, 1, 6), *pues un cierto dia, como hubiesen ido los hijos de Dios (2) para asistir delante del Señor.* Luego no es propio de la criatura racional ser adoptada.

3.º Lo que es propio de alguna naturaleza conviene á todos los que tienen esta naturaleza, como conviene lo risible á todos los hombres. Pero ser adoptada no conviene á toda la naturaleza racional. Luego ser adoptada no es propio de la criatura racional.

Por el contrario: los hijos adoptados son herederos de Dios, como consta (Rom. 8); y tal herencia conviene solo á la criatura racional: luego es propio de la criatura racional ser adoptada.

Conclusion. *Solo á la criatura racional conviene ser adoptada como hijo de Dios, mas no á todas, y si únicamente á la que tiene caridad.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 2, al 3.º), la filiacion de adopcion es cierta semejanza de la filiacion natural. Pero el Hijo de Dios procede naturalmente del Padre como Verbo intelectual, siendo uno con el Padre mismo. Luego á este Verbo puede asimilarse algo de tres maneras: 1.ª segun la razon de forma, mas no segun la intelectualidad del mismo, como la forma de una casa construida esteriormente se asemeja á la idéa que el arquitecto tenía en su espíritu segun la especie de la forma, pero no segun su intelectualidad (3); puesto que la forma de la casa en la ma-

(1) Aunque tambien en la divinidad se apropia especialmente al Padre.

(2) Y segun los Setenta ángeles de Dios.

(3) Ó «inteligibilidad» segun algunas ediciones.

teria no es inteligible (1), como lo era en la mente del arquitecto. De este modo toda criatura se asemeja al Verbo Eterno, puesto que ha sido hecho por él. 2.^a Se asemeja la criatura al Verbo, no solo en cuanto á la razon de la forma, sino tambien respecto á la intelectualidad de la misma; como la ciencia, que se produce en la mente del discípulo, se asemeja á la palabra que existe en la mente del maestro; y de este modo la criatura racional se asemeja tambien segun su naturaleza al Verbo de Dios. 3.^a La criatura se asemeja al Verbo Eterno de Dios segun la unidad que tiene con su Padre, lo cual se verifica por la gracia y la caridad. Así que el Señor ora (2) (Joan. 17, 22), *sean una cosa en nosotros, como tambien nosotros somos una sola cosa*; y tal asimilacion completa la razon de la adopcion, puesto que á los así asimilados se les debe la herencia eterna. Por lo tanto es evidente que *ser adoptada conviene á sola la criatura racional* (3); *pero no á todas, sino solo á la que tiene la caridad, que es infundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo*, como se dice (Rom. 5): y por esto se llama al Espíritu Santo (Rom. 8) *espíritu de adopcion de hijos*.

Al argumento 1.^o dirémos, que Dios se dice padre de la criatura racional, no propiamente por adopcion, sino por creacion segun la propia participacion y semejanza.

Al 2.^o que los ángeles se dicen hijos de Dios por filiacion de adopcion, no porque les convenga primariamente (4), sino porque ellos recibieron primero la adopcion de hijos.

Al 3.^o que la adopcion no es lo propio que resulta de la naturaleza, sino consiguiente á la gracia, de la que es capaz la naturaleza racional; y por esto no es necesario que convenga á toda criatura racional, sino que toda criatura racional sea capaz de adopcion.

(1) Sino real y sólida y subsistente en el exterior, áun cuando por nadie sea concebida intelectualmente.

(2) Por los apóstoles y por cuantos mediante ellos habian de crear en Cristo.

(3) En su sentido lato y comprensivo áun de los ángeles como sustancias intelectuales.

ARTÍCULO IV. — Cristo como hombre es hijo adoptivo (5) de Dios?

1.^o Parece que Cristo como hombre es hijo adoptivo de Dios: porque dice San Hilario hablando de Cristo (De Trinit. l. 2), « la dignidad de la potestad no se » pierde, cuando la humildad de la carne » es adoptada ». Luego Cristo como hombre es hijo adoptivo.

2.^o San Agustin dice (lib. De prædestin. sanct. c. 15) que « todo hombre se hace » cristiano desde el principio de su fe por » la misma gracia, con que aquel hombre » se hizo Cristo desde su principio ». Pero otros hombres son cristianos por la gracia de adopcion. Luego tambien aquel hombre es Cristo por adopcion; y por lo tanto parece ser hijo adoptivo.

3.^o Cristo como hombre es siervo; y es más digno ser hijo adoptivo que siervo. Luego mucho más Cristo como hombre es hijo adoptivo.

Por el contrario, dice San Ambrosio (lib. De incarnat. c. 8): « no decimos que » el hijo adoptivo es hijo por naturaleza, » sino que decimos ser hijo por naturaleza » el que es hijo verdadero ». Pero Cristo es hijo verdadero y natural de Dios, segun aquello (1 Joan. ult. 20), *para que estemos en Jesucristo su verdadero Hijo*. Luego Cristo como hombre no es hijo adoptivo.

Conclusion. *De ningun modo puede decirse hijo adoptivo Cristo en cuanto hombre, Hijo natural de Dios por razon de su única persona divina.*

Responderémos, que la filiacion conviene propiamente á la hipóstasi ó persona, y no á la naturaleza. Por esta razon se ha dicho en la 1.^a Parte (C. 33, a. 2 y 3) que la filiacion es propiedad personal. Pero en Cristo no hay otra persona ó hipóstasi que la increada, á la que conviene ser Hijo por naturaleza; y se ha dicho ya (a. 3) que la filiacion de adopcion es una semejanza participada de la filiacion natural. Mas no se entiende que se dice por participacion algo que se dice

(4) Propia y principalmente, segun rectifica Nicolai.

(5) Así lo afirmaban heréticamente con Arrio, Nestorio y Félix obispo de Urgel y Elipando arzobispo de Toledo á fines del siglo 8.^o los monosiacos ó donosiacos: doctrina condenada por varios Pontífices y concilios, entre estos el de Letran bajo Martino I (can. 6 y 8).

per se; y por esto Cristo, que es Hijo natural de Dios, en manera alguna puede llamarse hijo adoptivo; por más que, según los que admiten en Cristo dos personas ó dos hipóstasis (1) ó dos supuestos, nada impediría llamarse con razón á Cristo hombre hijo adoptivo.

Al argumento 1.º dirémos que, así como la filiacion no conviene propiamente á la naturaleza, así tampoco la adopcion: por consiguiente, cuando se dice que la humildad de la carne es adoptada, esta es una locucion impropia; y por ella se sobreentiende la union de la naturaleza humana á la persona del Hijo.

Al 2.º que aquella comparacion de San Agustin debe entenderse en cuanto al principio, esto es, porque, así como todo hombre obtiene el ser cristiano sin méri-

tos para ello, así este hombre fue hecho Cristo sin méritos. Sin embargo hay diferencia en cuanto al término, cual es que Cristo por la gracia de la union es Hijo natural, miéntras que otro por la gracia habitual es hijo adoptivo. Pero la gracia habitual en Cristo no hace hijo adoptivo del que no es hijo, sino que es cierto efecto de la filiacion natural en el alma de Cristo, según aquello (Joan. 1, 14), *vimos la gloria de él, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.*

Al 3.º que el ser criatura y tambien siervo ó estar sometidos á Dios, no solo atañe á la persona, sino tambien á la naturaleza: lo cual no puede decirse de la filiacion, y por eso no hay paridad.

CUESTION XXIV.

Predestinacion de Cristo.

Sobre esta materia estudiaremos: 1.º Cristo fue predestinado? — 2.º Lo fue como hombre? — 3.º Su predestinacion es modelo de la nuestra? — 4.º Es causa de nuestra predestinacion?

ARTÍCULO I. — Conviene á Cristo haber sido predestinado?

1.º Parece que no conviene á Cristo haber sido predestinado; porque el término de la predestinacion parece ser la adopcion de hijos, según aquello (Ephes. 1, 5), *nos predestinó para adoptarnos en hijos.* Es así que no conviene á Cristo ser hijo adoptivo, como se ha dicho (C. 23, a. 4): luego no conviene á Cristo haber sido predestinado.

2.º En Cristo hay que considerar dos cosas, á saber, la naturaleza humana y la persona (2). Pero no puede decirse que

Cristo fue predestinado por razon de la naturaleza humana, puesto que es falso decir que *la naturaleza humana es el Hijo de Dios*: tampoco por razon de la persona, puesto que aquella persona no tiene por gracia el ser Hijo de Dios, sino por naturaleza; y la predestinacion es propia de los que existen por la gracia, como se ha dicho en la 1.º Parte (C. 23, a. 1 y 5). Luego Cristo no fue predestinado Hijo de Dios.

3.º Así como lo que es hecho no siempre fue, así tambien lo que es predestinado; porque la predestinacion importa cierta anterioridad. Pero, puesto que Cristo ha sido siempre Dios é Hijo de Dios, no se dice propiamente que aquel hombre haya sido hecho Hijo de Dios. Luego por la misma razon no debe de-

(1) Como Arrio, Nestorio y Focio.

(2) Divina y en su concepto de supuesto de la naturaleza divina principalmente.

cirse que Cristo haya sido predestinado Hijo de Dios.

Por el contrario, dice el Apóstol (Rom. 1, 4) hablando de Cristo, *el que ha sido predestinado Hijo de Dios con poder*.

Conclusion. *Es necesario confesar que la union de las dos naturalezas en la persona de Cristo fue objeto de la eterna predestinacion de Dios, en cuyo concepto se dice que Cristo fue predestinado.*

Responderémos que, como consta de lo dicho en la 1.^a Parte (C. 23, a. 1 y 5), la predestinacion tomada en su sentido propio es cierta preordenacion divina *ab æterno* de las cosas que deben ser hechas en un tiempo por la gracia de Dios. Dios pues hizo en tiempo por medio de la gracia de la union que el hombre fuese Dios y Dios fuera hombre. Tampoco puede decirse que Dios no preordenó *ab æterno* que haría esto en un tiempo; puesto que se seguiría que se había ofrecido algo nuevo al entendimiento divino. Por lo tanto es preciso decir que *la union misma de las naturalezas en la persona de Cristo cae bajo la predestinacion eterna de Dios, y en razon de esto se dice que Cristo es predestinado.*

Al argumento 1.^o dirémos, que el Apóstol habla allí de la predestinacion, con que somos predestinados nosotros á ser hijos adoptivos. Pero, así como Cristo es el Hijo natural de Dios por un modo singular que á nadie le es dado, así por cierto modo particular es predestinado.

Al 2.^o que, como se dice en la Glosa (ord. sup. illud, *qui prædestinatus est Filius*) y se ve por San Agustin (lib. De prædest. sanct. cap. 15, R. 1), algunos dijeron que la predestinacion debe entenderse de la naturaleza y no de la persona, esto es, porque á la naturaleza humana se ha hecho esta gracia de unirse al Hijo de Dios en la unidad de persona. Pero segun esto la locucion del Apóstol es impropia por dos motivos: 1.^o por una razon comun; porque no decimos que la naturaleza de alguien es predestinada, sino el mismo supuesto; dado que ser predestinado es ser dirigido á la salvacion, lo cual es propio del supuesto, que obra á causá del fin de la beatitud; 2.^o por una razon especial; puesto que el ser Hijo de Dios no conviene á la naturaleza

humana, porque es falso decir que *la naturaleza humana es el Hijo de Dios*, á no ser que uno esforzando el sentido quiera espresarse así: « *el que ha sido predestinado Hijo de Dios con poder* », esto es, fue predestinado para que la naturaleza humana se uniese al Hijo de Dios en persona. Resta pues que la predestinacion se atribuya á la persona de Cristo, no segun sí misma ó segun que subsiste en la naturaleza divina, sino segun que subsiste en la naturaleza humana. Por esta razon, habiendo dicho el Apóstol, *el que le fue hecho del linaje de David segun la carne*, añade, *el que ha sido predestinado Hijo de Dios con poder*, para dar á entender que segun que *fue hecho del linaje de David segun la carne*, es predestinado Hijo de Dios con poder: porque, aunque sea natural á esta persona considerada en sí misma ser el Hijo de Dios en la potencia, sin embargo no la es natural esto segun la naturaleza humana, con arreglo á la que la conviene por la gracia de union.

Al 3.^o que Orígenes (super epistolam ad Rom. cap. 1) dice que la letra de este pasaje está concebida así, *el que ha sido destinado Hijo de Dios con poder*, de modo que no se designe anterioridad alguna, y por tanto no hay dificultad. Otros refieren la anterioridad, que se designa en el participio *prædestinatus*, no á lo que es ser el Hijo de Dios, sino á su manifestacion segun la manera acostumbrada de hablar en las Santas Escrituras, por el que se dice que las cosas son hechas cuando son conocidas; de suerte que el sentido sea que Cristo ha sido predestinado, para manifestarse Hijo de Dios. Pero así no se entiende la predestinacion en su sentido propio: porque se dice que uno es propiamente predestinado, segun que es dirigido hácia el fin de la beatitud; y, como la beatitud de Cristo no depende de nuestro conocimiento, por eso debe decirse mejor que aquella anterioridad, que indica el participio *prædestinatus*, no se refiere á la persona segun sí misma, sino en razon de la naturaleza humana, esto es, porque aquella persona, aunque fue *ab æterno* Hijo de Dios, sin embargo el Hijo de Dios no existió siempre subsistente en la naturaleza humana. Por esto dice San Agustin (lib. De præ-

dest. sanct. c. 15) : « Jesus ha sido predestinado, para que el que había de ser segun la carne hijo de David, fuese en la virtud Hijo de Dios ». Tambien se debe considerar que, aunque este participio *prædestinatus* importe anterioridad, lo mismo que el participio *factus*, sin embargo de distinto modo : porque ser hecha pertenece á la misma cosa, segun que existe en sí misma ; mientras que ser predestinado pertenece á alguien, segun que está en la aprension de alguno que preordena. Pero lo que se halla bajo una forma y naturaleza en realidad puede aprenderse, ya segun que existe bajo esta forma, ya tambien absolutamente : y, puesto que no conviene absolutamente á la persona de Cristo el que comenzase á ser Hijo de Dios, mientras que la conviene, segun que se la entiende ó aprende como existente en la naturaleza humana, esto es, porque llegó un tiempo en que el Hijo de Dios fuese existente en la naturaleza humana ; síguese que esta proposicion « Cristo ha sido predestinado Hijo de Dios », es más verdadera que esta otra « Cristo fue hecho Hijo de Dios ».

ARTÍCULO II. — ¿ Es falso esto : Cristo como hombre ha sido predestinado á ser Hijo de Dios ?

1.º Parece que es falsa esta proposicion « Cristo como hombre ha sido predestinado para ser Hijo de Dios » : porque cada uno es en algun tiempo lo que ha sido predestinado á ser, pues que la predestinacion de Dios no falta. Luego, si Cristo como hombre ha sido predestinado á ser Hijo de Dios, parece seguirse que es Hijo de Dios como hombre ; y esto es falso. Luego tambien lo primero.

2.º Lo que conviene á Cristo como hombre conviene á cualquier hombre, porque es de la misma especie con los otros hombres. Luego, si Cristo como hombre ha sido predestinado para ser Hijo de Dios, seguiríase que á cualquier hombre conviene esto. Pero esto es falso : luego tambien lo primero.

3.º Lo que debe ser hecho alguna vez en el tiempo ha sido predestinado de toda la eternidad. Mas esta proposicion « el Hijo de Dios se hizo hombre » es más verdadera que esta « el hombre ha sido hecho Hijo de Dios », como se ha demostrado (C. 16, a. 6 y 7). Luego es más verdadera esta proposicion « Cristo como Hijo de Dios ha sido predestinado á ser hombre » que su contraria « Cristo como hombre fue predestinado á ser Hijo de Dios ».

Por el contrario, dice San Agustin (lib. De prædest. sanct. c. 15) : « decimos (1) que el mismo Señor de la gloria ha sido predestinado, en cuanto el hombre se ha hecho Hijo de Dios ».

Conclusion. Solo en cuanto hombre ó por razon de su naturaleza humana fue Cristo predestinado á ser Hijo de Dios.

Responderémos, que en la predestinacion pueden considerarse dos cosas : una por parte de la misma predestinacion eterna, y segun esto importa cierta anterioridad respecto de lo que es objeto de la predestinacion ; y la otra segun el efecto temporal, que es verdaderamente algun don gratuito de Dios. Luego debe decirse que en ambos conceptos *se atribuye la predestinacion á Cristo en razon de la sola naturaleza humana* ; porque esta naturaleza no ha estado siempre unida al Verbo, y tambien le ha sido dado por la gracia el unirse al Hijo de Dios en la persona : por lo tanto la predestinacion conviene á Cristo solamente por razon de la naturaleza humana ; y así dice San Agustin (De prædest. sanct. ibid) : « la elevacion, á que la naturaleza humana ha sido predestinada, es tanta, tan escelsa y grande que no habría lugar más superior para elevarla ». Pero decimos que conviene á alguien como hombre lo que le conviene por razon de la naturaleza humana ; y así debe decirse que *Cristo como hombre ha sido predestinado á ser Hijo de Dios* (2).

Al argumento 1.º dirémos que, cuando se dice « Cristo como hombre ha sido predestinado para ser Hijo de Dios », esta determinacion « como hombre » puede referirse al acto significado por el par-

(1) *Didimus*, pero el texto literal de San Agustin es (*didimus*) « hemos aprendido ».

(2) Así lo declara terminantemente en su profesion de fe el

concilio 2.º de Toledo, espresando que, ni hecho ni predestinado como Dios, debe no obstante creerse nacido y hecho y predestinado, por haber nacido de la Virgen María.

ticipio de dos maneras : 1.^a por parte de lo que es objeto material de la predestinacion, y de este modo es falsa ; pues el sentido es que ha sido predestinado que Cristo como hombre sea Hijo de Dios, y en este sentido procede la objecion ; 2.^a puede referirse á la misma razon propia del acto, esto es, segun que la predestinacion importa en su razon anterioridad y efecto gratuito ; y de este modo conviene á Cristo por razon de la naturaleza humana, como queda dicho. En cuyo sentido se dice que ha sido predestinado como hombre.

Al 2.^o que algo puede convenir á algun hombre por razon de la naturaleza humana de dos modos : 1.^o que la naturaleza humana sea la causa de ello ; como el ser risible conviene á Sócrates por razon de la naturaleza humana, por cuyos principios es causado ; y de este modo el ser predestinado no conviene ni á Cristo ni á otro hombre en razon de la naturaleza humana ; y en este sentido procede la objecion ; 2.^a por razon de la naturaleza, segun que la naturaleza humana es susceptible de ella ; y así decimos que Cristo ha sido predestinado por razon de la naturaleza humana, porque la predestinacion se refiere á la exaltacion de la naturaleza humana en él mismo, como se deja dicho.

Al 3.^o que, como dice San Agustin (De prædest. sanct. ibid.), « esa misma es » aquella asuncion singular del hombre » hecha inefablemente por Dios Verbo, » viniendo á ser á la vez Hijo de Dios é » hijo del hombre ; hijo del hombre por » razon del hombre (1) asumido, é Hijo » de Dios dicho verdadera y propiamente » por el asumente unigénito de Dios ». Y por lo tanto, puesto que aquella suscepcion cae bajo la predestinacion como gratuita, puede decirse lo uno y lo otro ; esto es, que el Hijo de Dios ha sido predestinado á ser hombre, y que el hijo del hombre lo ha sido para ser Hijo de Dios. Sin embargo, como la gracia no se ha hecho al Hijo de Dios para que fuese hombre, sino más bien á la naturaleza humana, con el fin de que se uniese al Hijo de Dios ; más propiamente puede decirse que

Cristo como hombre ha sido predestinado á ser Hijo de Dios que el que Cristo como Hijo de Dios lo haya sido á ser hombre.

ARTÍCULO III. — La predestinacion de Cristo es ejemplar de la nuestra ?

1.^o Parece que la predestinacion de Cristo no es el modelo de la nuestra ; porque el modelo existe ántes que lo modelado (2) ; y nada preexiste á lo eterno. Luego, siendo nuestra predestinacion eterna, parece que la predestinacion de Cristo no es el modelo de la nuestra.

2.^o El modelo conduce al conocimiento de lo modelado ; mas no fue preciso que Dios fuera conducido al conocimiento de nuestra predestinacion por algun otro, diciéndose (Rom. 8, 29) *los que conoció en su presencia, á estos predestinó*. Luego la predestinacion de Cristo no es el ejemplar de la nuestra.

3.^o El modelo es conforme á lo modelado : pero parece ser de distinta naturaleza la predestinacion de Cristo que la nuestra ; porque nosotros somos predestinados para hijos de adopcion, y Cristo *lo ha sido para Hijo de Dios en virtud*, como se dice (Rom. 1, 4). Luego su predestinacion no es ejemplar de la nuestra.

Por el contrario, San Agustin dice (lib. De prædest. sanct. cap. 15) : « la » luz más brillante de la predestinacion » y de la gracia es el Salvador mismo, el » mediador entre Dios y los hombres, » Jesucristo hombre ». Pero se dice luz de la predestinacion y de la gracia, en cuanto por su predestinacion y gracia se manifiesta la nuestra ; lo cual parece pertenecer á la razon del ejemplar. Luego la predestinacion de Cristo es modelo de la nuestra.

Conclusion. *La predestinacion de Cristo es el modelo de la nuestra [1], no como acto del predestinante, sino por sus efectos ó término.*

Responderémos, que la predestinacion puede considerarse de dos modos : 1.^o segun el acto mismo del que predestina, y así la predestinacion de Cristo no puede llamarse modelo de la nuestra, pues por un solo y mismo acto eterno nos predestinó Dios y tambien á Cristo ; 2.^o segun aquello á que alguno es predestina-

(1) Más propiamente « de la humanidad asumida », segun lo espuesto en la C. 2, a. 3.

(2) Como su causa que es en cierto modo.

do, lo cual es *el término y el efecto de la predestinacion*; y segun esto *la predestinacion de Cristo es modelo de la nuestra*, y esto de dos modos: 1.º en cuanto al bien á que somos predestinados; pues él ha sido predestinado á ser el Hijo natural de Dios, y nosotros lo somos para la filiacion adoptiva, que es cierta semejanza participada de la filiacion natural; por cuya razon se dice (Rom. 8, 29), *los que conoció en su presciencia, á estos predestinó para ser hechos conformes á la imágen de su Hijo*; 2.º en cuanto al modo de conseguir este bien, que es por medio de la gracia; lo cual verdaderamente es muy manifiesto en Cristo, porque la naturaleza humana en Cristo se ha unido al Hijo de Dios sin méritos suyos algunos anteriores, y *de la plenitud de su gracia todos recibimos*, como se dice (Joan. 1, 16).

Al argumento 1.º dirémos, que aquel razonamiento procede de parte de aquel acto del que predestina.

Lo mismo debe decirse al 2.º

Al 3.º que no es necesario que lo modelado se conforme al modelo (1) en todos sus detalles, sino que basta que le imite en alguna manera.

ARTÍCULO IV. — *La predestinacion de Cristo es causa (2) de la nuestra?*

1.º Parece que la predestinacion de Cristo no es causa de la nuestra: porque lo eterno no tiene causa; y nuestra predestinacion es eterna. Luego la predestinacion de Cristo no es causa de la nuestra.

2.º Lo que depende de la simple voluntad de Dios no tiene otra causa sino la voluntad de Dios; y nuestra predestinacion depende de la simple voluntad de Dios, pues se dice (Ephes. 1, 11) *predestinados segun el decreto de aquel que obra todas las cosas segun el consejo de*

su voluntad. Luego la predestinacion de Cristo no es causa de la nuestra.

3.º Quitada la causa, se quita el efecto; mas, separada la predestinacion de Cristo, no se separa la nuestra: puesto que, aunque el Hijo de Dios no se hubiera encarnado, había otro modo posible de salvarnos, como dice San Agustin (De Trinit. l. 13, c. 10). Luego la predestinacion de Cristo no es causa de la nuestra.

Por el contrario, dícese (Ephes. 1, 5), *nos predestinó para adoptarnos en hijos por Jesu-Cristo*.

Conclusion. *La predestinacion de Cristo es causa de la nuestra, considerada [1] en su término, y no [2] en cuanto al acto mismo*.

Responderémos, que, *si se considera la predestinacion segun su acto mismo, la predestinacion de Cristo no es causa de la nuestra*, habiendo Dios predestinado á él y á nosotros por un solo y mismo acto; *mas, si se considera la predestinacion segun su término, en este caso la predestinacion de Cristo es causa de la nuestra*: porque Dios preordenó nuestra salud, predestinándonos *ab aeterno*, de modo que se cumpliese por medio de Jesucristo (3); puesto que bajo la predestinacion eterna cae, no solo lo que debe hacerse en el tiempo, sino tambien el modo y órden, segun el que debe cumplirse en el tiempo.

A los argumentos 1.º y 2.º dirémos, que aquellas razones proceden de la predestinacion segun el acto del que predestina.

Al 3.º que, si Cristo no hubiera debido encarnarse, Dios habría preordenado á los hombres á la salvacion por otra causa; pero, puesto que preordenó la encarnacion de Cristo, preordenó simultáneamente con esto que ella fuese la causa de nuestra salvacion (4).

(1) Más propia y exactamente que en el órden inverso, cual se enuncia en el argumento.

(2) Final y eficiente ó meritoria.

(3) Merece consultarse sobre esto el Concilio Tridentino en su sesion 6.ª cap. 2, 5, 6, 7, 11, 14, 16, etc.

(4) V. el a. 3 de la C. 1.ª

CUESTION XXV.

Adoracion de Cristo.

Tratarémos ahora de las cosas, que pertenecen á Cristo por relacion á nosotros; y 1.º sobre la adoracion de Cristo, con que nosotros le adoramos; 2.º de que es nuestro mediador ante Dios.

Sobre lo 1.º espondrémos: 1.ª Debe adorarse la divinidad de Cristo y su humanidad por una y misma adoracion? — 2.ª La carne de Cristo debe ser adorada con adoracion de latría? — 3.ª La adoracion de latría debe darse á la imágen de Cristo? — 4.ª Debe tributarse á la cruz de Cristo? — 5.ª Y á su Madre? — 6.ª Adoracion de las reliquias de los Santos?

ARTÍCULO I. — ¿Debe ser adorada la divinidad de Cristo y su humanidad por una misma adoracion? (1)

1.º Parece que no debe ser adorada la humanidad de Cristo y su divinidad con la misma adoracion: porque la divinidad de Cristo debe ser adorada con la adoracion que es comun al Padre y al Hijo; por cuya razon se dice (Joan. 5, 23), *todos honren al Hijo como honran al Padre*. Es así que la humanidad de Cristo no es comun á él y al Padre. Luego no debe adorarse con la misma adoracion la humanidad de Cristo y su divinidad.

2.º El honor es propiamente el premio de la virtud, como dice Aristóteles (Ethic. l. 4, c. 7 y 8); y la virtud merece su premio por su acto. Luego, siendo distinta en Cristo la operacion de la naturaleza divina de la de la humana, como se ha dicho (C. 19, a. 1); parece que debe ser venerada con distinto honor la humanidad de Cristo que su divinidad.

3.º El alma de Cristo, si no hubiera sido unida al Verbo, debería ser venerada por la excelencia de sabiduría y gracia, que tiene. Mas nada de dignidad se le ha sustraído, por unirse al Verbo. Luc-

go la naturaleza humana en Cristo debe ser venerada por cierta adoracion propia, ademas de la veneracion que se da á su divinidad.

Por el contrario, en los capítulos del 5.º concilio (Constant. 2.º gener. 5.º collat. 8, can. 9) se lee así: « si alguno » dice que se debe adorar á Cristo en dos » naturalezas, por lo que se introducen » dos adoraciones, y no adora con una » sola adoracion á Dios Verbo encarnado » con la propia carne del mismo, como » fue tradicion desde el principio de la » Iglesia de Dios; el tal sea escomulgado ».

Conclusion. Una sola es propiamente la adoracion de la divinidad y humanidad en Cristo, aunque varias y diversas sus causas en una y otra naturaleza.

Responderémos, que en el que es reverenciado podemos considerar dos cosas, á saber; aquel á quien se tributa el honor, y la causa de este. Pero se honra propiamente hablando á toda la cosa subsistente; porque nosotros no decimos que se honra la mano del hombre, sino al hombre; y, si alguna vez se dice que se honra la mano ó el pie de alguien, no se dice esto en el sentido de que estas partes se honren en sí mismas, sino por-

(1) Nestorio y como él sustancialmente Félix de Urgel y los chanzinzarios negaron debía ser adorada la humanidad de Cristo con el mismo culto de latría que su divinidad, fundándose en su herética dualidad de personas: error condenado por el Concilio 2.º de Constantinopla, que fue el 5.º ecuménico

nico (act. ó conf. 8, cap. 9 y 13) y por el 1.º de Efeso (can. 8), como tambien por el 4.º de Constantinopla, congregado en tiempo del emperador Justiniano para completar la obra del 6.º general.

que en estas partes se honra al todo ; por cuya manera tambien puede honrarse al hombre en alguna cosa exterior, por ejemplo, en su vestido ó en su imágen ó en su representante. La causa del honor es el motivo, por el que el que es honrado tiene alguna excelencia : porque el honor es la reverencia tributada á alguien á causa de su superioridad, como se ha dicho en la 2.^a Parte (2.^a-2.^a C. 103, a. 1). Y por esto, si en un mismo hombre hay muchas causas de honor, como la dignidad, la ciencia y la virtud ; el honor será uno de parte del que es honrado, pero múltiple por relacion á las causas que lo motivan ; porque el hombre es á quien se honra por su ciencia y por su virtud. Así pues, existiendo en Cristo una sola persona de la naturaleza divina y humana, una hipóstasi y un solo supuesto ; *no hay más que una sola adoracion y un solo honor relativamente al que es adorado : pero por parte de la causa, por que se le honra, puede decirse que hay más de una adoracion*, es decir, que se le honre con un honor por su sabiduría increada y con otro por su sabiduría creada. Pero, si se supusieran en Cristo muchas personas ó hipóstasis, seguiríase que habría absolutamente muchas adoraciones : y esto es lo que se condena por los concilios ; pues se dice en los capítulos de San Cirilo (1) (epist. ad Nestor. in conc. Ephes. gener. 3.^o p. 1, c. 26) : « si alguno se atreve á decir que se debe » coadorar al hombre tomado con el Dios » Verbo, como á otro de otro, y no honra » más bien con una misma adoracion á » Emanuel, segun que el Verbo se » hizo carne ; sea escomulgado ».

Al argumento 1.^o diremos, que en la Trinidad son tres los que reciben honor, mas una sola es la causa del honor ; mientras que en el misterio de la Encarnacion sucede lo contrario. Por lo tanto de un modo es uno el honor de la Trinidad y de otro lo es el honor de Cristo.

Al 2.^o que la operacion no es la que se honra, pero es la razon del honor : y así, por haber en Cristo dos operaciones, no

se manifiesta que haya dos adoraciones, sino dos causas de adoracion.

Al 3.^o que el alma de Cristo, si no estuviera unida al Verbo de Dios, sería lo que hay más principal en este hombre, y por lo tanto se le debería honrar principalmente, por cuanto el hombre es lo que hay más importante en él. Pero, puesto que el alma de Cristo está unida á una persona más digna, se debe sobre todo honrar á aquella persona, á la cual se une el alma de Cristo. Sin embargo no por esto se disminuye la dignidad del alma de Cristo, sino que se aumenta, como tambien se ha dicho (C. 2, a. 2, al 2.^o).

ARTÍCULO II. — *¿ La humanidad de Cristo debe ser adorada con adoracion de latría ? (2)*

1.^o Parece que la humanidad de Cristo no debe ser adorada con adoracion de latría : porque (sup. Ps. 98), *adorad el estrado de sus pies, porque es santo*, dice la Glosa (ord. antig. ms.) : « nosotros adoramos sin impiedad la carne tomada por » el Verbo de Dios, porque nadie come » su carne espiritualmente sin adorarla » ántes ; no digo con aquella adoracion, » que es latría, la cual solo es debida al » Criador ». Pero la carne de Cristo es una parte de su humanidad. Luego la humanidad de Cristo no debe ser adorada con adoracion de latría.

2.^o El culto de latría á ninguna criatura es debido ; pues que los gentiles son reprobados, porque *adoraron y sirvieron á la criatura*, como se dice (Rom. 1, 25). Es así que la humanidad de Cristo es criatura. Luego no debe ser adorada con adoracion de latría.

3.^o La adoracion de latría se debe á Dios en reconocimiento del soberano dominio, segun estas palabras (Deuter. 6, 13), *adorarás (3) al Señor tu Dios y á él solo servirás*. Mas, siendo Cristo considerado como hombre menor que el Padre ; síguese que su humanidad no debe ser adorada con adoracion de latría.

(1) Los doce anatematismos, que formuló contra Nestorio, de los que el 8.^o constituye el cánón 8 del Concilio de Efeso, presidido por él á nombre del papa Celestino.

(2) Así consta de los Concilios citados en la nota al epígrafe del artículo precedente, y en especial por las palabras

terminantes del de Nicéa contra Pablo de Samosata, reproducidas en el de Efeso (parte 3.^a cap. 6).

(3) *Temerás (fimebis)* dice allí el testo bíblico ; pero en el Evangelio (Matth. 4, 10) se lee *adorarás*.

Por el contrario, San Juan Damasceno dice (orthod. fid. l. 4, c. 3): « se » adora la carne de Cristo en Dios Verbo » encarnado, no por ella misma, sino á » causa del Verbo de Dios, que le está » hipostáticamente unido »; y sobre estas palabras (Ps. 98), *adorad el escabel de sus pies*, dice la Glosa (ord. August.): « el » que adora el cuerpo de Cristo no mira » á la tierra, sino más bien á aquel de » que ella es estrado, en cuyo honor adora » al estrado mismo ». Mas el Verbo encarnado es adorado con la adoracion de latría. Luego tambien su cuerpo ó su humanidad.

Conclusion. *La humanidad de Cristo recibe adoracion de latría [1] por razon del objeto adorado en su mismo ser; mas en el concepto de perfeccionada con todo género de gracias [2] débesele solo la de dulía.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1), el honor de la adoracion se debe propiamente á la hipóstasi subsistente; sin embargo la razon del honor puede ser algo no subsistente, por lo que se honra á la persona, en que se encuentra. Luego la adoracion de la humanidad de Cristo puede entenderse de dos maneras: 1.^a refiriéndose á él como á la cosa adorada, y en este caso adorar la carne de Cristo no es otra cosa que adorar al Verbo de Dios encarnado, como adorar el vestido de un rey no es otra cosa que adorar al rey vestido; y segun esto la adoracion de la humanidad de Cristo es adoracion de latría; 2.^a la que se hace por razon de la humanidad de Cristo perfeccionada por todo don de gracia; y así la adoracion de la humanidad de Cristo no es adoracion de latría, sino adoracion de dulía, de tal suerte que una y la misma persona de Cristo es adorada

con adoracion de latría á causa de su divinidad, y con adoracion de dulía á causa de la perfeccion de su humanidad. Esto no es inconveniente; puesto que al mismo Dios Padre se le debe el honor de latría por su deidad, y el honor de dulía por el dominio, con que gobierna á la criatura. Así que sobre aquello (Ps. 7), *Señor, Dios mio, en tí esperé*, dice la Glosa (interl.): « se le debe el culto de » dulía, como Señor de todas las cosas » por potencia; y el culto de latría, como » Dios de todas por la creacion ».

Al argumento 1.^o dirémos, que aquella Glosa no debe entenderse, como si se adorase á la carne de Cristo separadamente de su divinidad; pues esto podría suceder solo en el caso, en que la hipóstasi de Dios y la del hombre no fuesen la misma. Pero, puesto que, como dice el Damasceno (ibid.), « si separas con sutí » les conceptos lo que se ve de lo que se » comprende, es inadorable como criatura » ra », esto es, con adoracion de latría; y entónces, al considerarle así como separado del Verbo de Dios, se le debería la adoracion de dulía, no una adoracion cualquiera, como la que se tributa en general á las otras criaturas, sino una adoracion proporcionada á su escelencia, á la que llaman hiperdulía (1).

Por esto tambien es evidente la contestacion al 2.^o y 3.^o, puesto que la adoracion de latría no se da á la humanidad de Cristo por razon de ella misma, sino en razon de la divinidad, á la que se une, y segun la cual Cristo no es menor que el Padre.

ARTÍCULO III. — La imagen de Cristo debe ser adorada con adoracion de latría? (2)

1.^o Parece que la imagen de Cristo no debe ser adorada con adoracion de latría:

(1) Como demonstracion de cierta servilumbre superior.

(2) La adoracion de las imágenes de Cristo y de los Santos ha sido objeto de censura y escarnio y aun pretexto de vejaciones y sacrilegos atropellos de personas y cosas por parte de los iconoclastas, así de los primeros tiempos de la Iglesia como en la época más reciente de los reformadores protestantes; figurando entre estos últimos Carlóstadio (impugnado en esto hasta por el mismo Lutero) á imitacion de los alligensues y alascanos, como en tiempos más remotos los emperadores Leon 3.^o y 4.^o y Juan de Rocsesana; y quienes en general protestaban ser las imágenes ídolos é idolatria el venerarlas y conservarlas en los templos, lo mismo que ofrecerlas incienso segun el hereje Amauric ó Almarico, repetidas veces mencionado ántes de ahora á otros propósitos. El Concilio 2.^o de Nicén (act. 1, 2 y 3) declaró la construccion y veneracion de las imágenes conforme con las tradiciones orales y escritas de la

Iglesia desde sus primeros dias, y tal ha venido y continúa siendo su enseñanza teórica y práctica sin interrupcion, ántes con creciente y más esmerado desarrollo, á invidia que los embales de los nuevos iconómacos se han presentado más ruidos é intempestivos. Hé aquí una de las más concluyentes pruebas de la constante y decidida proteccion de la Iglesia á las artes, á la vez que de sus íntimas simpatías con los sentimientos de piadoso respeto á la memoria de los mayores y personas queridas, demostrada siempre y donde quiera por cuantos abrigan afecciones íntimas y legítimas de familia y de consecuente amistad ó deferencia á los que en cualquier concepto se han hecho dignos de imperecedero recuerdo, conservado y transmitido de una á otra generacion en sus retratos ó eñgies y en sus reliquias corporales ó de objetos de su pertenencia.

porque se dice (Exod. 20, 4), *no harás para tí obra de escultura ni figura alguna*; y ninguna adoracion debe hacerse contra el precepto de Dios. Luego la imagen de Cristo no debe ser adorada con adoracion de latría.

2.º No debemos hacer lo mismo que los gentiles, segun San Pablo (Ephes. 5). Pero á los gentiles se les culpa principalmente de que *mudaran la gloria de Dios incorruptible en semejanza de figura de hombre corruptible*, como se dice (Rom. 1, 23). Luego la imagen de Cristo no debe ser adorada con adoracion de latría.

3.º A Cristo se debe la adoracion de latría por razon de su divinidad, mas no por razon de su humanidad. Pero no se debe dicha adoracion á la imagen de su divinidad, que está impresa en el alma racional. Luego mucho ménos á la imagen corporal, que representa la humanidad del mismo.

4.º Parece que nada debe hacerse en el culto divino, sino lo que ha sido instituido por Dios; por cuya razon el Apóstol (1 Cor. 11, 23) al enseñar la doctrina que recibió sobre el sacrificio de la Iglesia, dice, *yo recibí del Señor lo que tambien os enseñé á vosotros*. Pero en la Escritura no se encuentra tradicion alguna sobre la adoracion de las imágenes. Luego la imagen de Cristo no debe ser adorada con la adoracion de latría.

Por el contrario, San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 4, c. 17) cita á San Basilio, que dice: «el honor de la imagen» llega al prototipo», esto es, al ejemplar. Pero el mismo ejemplar (esto es, Cristo) debe ser adorado con adoracion de latría. Luego tambien su imagen.

Conclusion. *A la imagen de Cristo [1] considerada como un objeto material cualquiera ninguna reverencia es debida; mas como á tal imagen ó representacion suya [2] debe tributársela adoracion de latría.*

Responderémos que, como dice el Filósofo (lib. De memoria et reminiscentia, c. 2), el movimiento del alma hácia la imagen es de dos maneras: 1.ª *á la misma imagen, segun que es una cosa*; 2.ª *á la imagen segun que es la imagen de otro objeto*; y entre estos dos movimientos hay esta diferencia: que el primero, por el que uno se mueve hácia la imagen, segun que es cierta cosa, es distinto del

movimiento que se refiere á la cosa; mas el segundo, que se refiere á la imagen como tal, es uno y el mismo con el que se refiere á la cosa. Así pues debe decirse que *á la imagen de Cristo, en cuanto es cierta cosa* (por ejemplo, un madero labrado ó pintado), *ninguna reverencia se le tributa*; porque esta no es debida sino á la naturaleza racional. Dedúcese pues que se exhibe reverencia solamente en cuanto es imagen, y así se sigue que *se tributa la misma reverencia á la imagen de Cristo y á Cristo mismo* (1). Luego, *como se adora á Cristo con adoracion de latría, es consiguiente que su imagen debe ser adorada con culto de latría.*

Al argumento 1.º dirémos, que por aquel precepto no se prohíbe hacer cualquiera escultura ó semejanza, sino hacerlas para adorarlas; por lo que añade, *no las adorarás ni les darás culto*. Y, puesto que, como se ha dicho, lo mismo es el movimiento hácia la imagen y hácia la cosa; del mismo modo se prohíbe la adoracion de la imagen que se prohíbe la adoracion de la cosa, de la que es imagen. Por lo cual allí se entiende prohibirse la adoracion de las imágenes, que hacían los gentiles en veneracion á sus dioses, esto es, á los demonios. Por esta razon se dice ántes, *no tendrás dioses ajenos delante de mí*. Además, siendo el verdadero Dios incorpóreo, ninguna imagen corporal podía representarle; puesto que, como dice San Juan Damasceno (ibid.), «es de suma locura é impiedad dar figura á lo que es divino». Pero, puesto que en el nuevo Testamento Dios se hizo hombre, puede ser adorado en su imagen corporal.

Al 2.º que el Apóstol prohíbe comunicar en las obras infructuosas de los gentiles, mas no en las obras útiles; y la adoracion de las imágenes debe computarse entre las obras infructuosas bajo dos puntos de vista: 1.º en cuanto á que algunos de ellos adoraban las mismas imágenes como ciertas cosas, creyendo existir en ellas algun númeron á causa de las respuestas, que los demonios daban en ellas, y otros tales efectos admirables; 2.º por causa de las cosas de que eran imágenes; pues fabricaban tales imágenes

(1) Pero absoluta á Cristo y relativa á su imagen.

nes de algunas criaturas, á las que veneraban en ellas con la veneracion de latría. Pero nosotros adoramos con adoracion de latría á la imágen de Cristo, que es verdadero Dios, no por causa de la misma imágen, sino por la cosa de que es imágen, como se ha dicho.

Al 3.º que á la criatura racional se la debe respeto por sí misma; y por consiguiente, si se diese á la criatura racional, en la que está la imágen de Dios, adoracion de latría, podría haber en ello una ocasion de error, cual es que el movimiento del que adora se fijaría en el hombre, en cuanto es cierta cosa, y no se referiría á Dios, de quien es imágen: lo cual no puede tener lugar tratándose de una imágen esculpida ó pintada en una materia sensible.

Al 4.º que los apóstoles por inspiracion familiar del Espíritu Santo transmitieron á la Iglesia la observancia de ciertas cosas, que no dejaron en sus escritos, pero que la Iglesia ha observado en la sucesion de los fieles: por lo que dice el mismo Apóstol (II Thess. 2, 14), *estad firmes y conservad las tradiciones, que aprendisteis ó por palabra, es decir, de viva voz, ó por carta*, esto es, por escrito; y entre tales tradiciones se encuentra la adoracion de las imágenes de Cristo. Por esta razon se dice que San Lucas (1) pintó una imágen de Cristo, que se conserva en Roma.

ARTÍCULO IV. — La cruz de Cristo debe ser adorada con adoracion de latría? (2)

1.º Parece que la cruz de Cristo no debe ser adorada con adoracion de latría: porque ningun hijo piadoso venera la afrenta de su padre, por ejemplo, el látigo con que ha sido azotado ó el leño en el que fue suspendido, sino que más bien le tiene horror; y Cristo sufrió una muerte oprobiosísima en el madero de la cruz, segun aquello (Sap. 2, 20), *condenémole á la muerte más infame*: luego no debemos venerar la cruz, sino más bien aborrecerla.

2.º La humanidad de Cristo es adorada con adoracion de latría, en cuanto

está unida al Hijo de Dios en persona; lo cual no puede decirse de la cruz. Luego la cruz de Cristo no debe ser adorada con adoracion de latría.

3.º Así como la cruz de Cristo fue instrumento de su Pasion y muerte, así tambien otras muchas cosas, como los clavos, la corona y la lanza; á los cuales sin embargo no tributamos culto de latría. Luego parece que la cruz de Cristo no debe ser adorada con adoracion de latría.

Por él contrario: damos culto de latría á aquel, en quien ponemos esperanza de salvacion; y en la cruz de Cristo ponemos la esperanza de salvacion; pues la Iglesia canta (3):

O crux, ave, spes unica!
Hoc passionis tempore
Auge piis justitiam,
Reisque dona veniam.

Salve ¡o Cruz! nuestra esperanza:
Hora en tiempo de Pasion
Añade gracia a los justos
Y da al criminal perdón.

Luego la cruz de Cristo debe ser adorada con adoracion de latría.

Conclusion. *Tribútase adoracion de latría [1] á la cruz misma, en que fue clavado el Redentor, por la doble razon de su contacto y representacion; é igualmente [2] por solo este último concepto ó otras cruces de cualquier materia.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 3), el honor ó reverencia no es debido sino á la naturaleza racional, pues á la criatura insensible no se le deben sino por razon de la naturaleza racional; y esto en dos conceptos: 1.º en cuanto representa la naturaleza racional; 2.º en cuanto se le une de cualquier modo. Del primer modo acostumbraron los hombres á venerar la imágen del rey, y del segundo su vestido; pero veneran una y otro con la misma veneracion que veneran al rey. Luego, *si hablamos de la cruz misma, en que Cristo fue crucificado, de ambas maneras debemos venerarla, á saber: de una, en cuanto nos representa la figura de Cristo estendido en ella; y de otra por el contacto que tuvo con los miembros de Cristo y porque fue regada con su sangre*: por esta razon de ambas

(1) Segun refieren Nicéforo (l. 2, c. 43) y Metafrastes citado por Baronio al año 48, § 26.

(2) Negáballo y enseñó á negarlo el célebre Claudio de Turin

contra la doctrina dogmática de los Concilios 6.º y 7.º ecuménicos y 2.º de Nicéa.

(3) En el Himno de la Pasion,

maneras se adora con la misma adoracion que á Cristo, esto es, con la adoracion de latría; y por lo mismo tambien hablamos á la cruz y la pedimos, como al mismo crucificado. Pero, *si se trata de la imágen de la cruz de Cristo hecha de una materia cualquiera*, por ejemplo, piedra ó madera, plata ú oro; *en este caso veneramos la cruz solamente* (1) *como á la imágen de Cristo, á la cual veneramos con adoracion de latría*, como se ha dicho (a. 3).

Al argumento 1.º dirémos, que en la cruz de Cristo respecto á la intencion ú opinion de los infieles se considera el oprobio de Cristo; pero en cuanto al efecto da nuestra salvacion es considerada la virtud divina del mismo, por la que triunfó de sus enemigos, segun aquello (Coloss. 2, 14), *la quitó de en medio, enclavándola en la cruz; y despojando los principados y potestades, los sacó confiadamente en público triunfando de ellos en sí mismo*. Por eso dice el Apóstol (1 Corinth. 1, 18), *la palabra de la cruz á la verdad locura es para los que perecen; mas para los que se salvan, esto es, para nosotros, es virtud de Dios*.

Al 2.º que la cruz de Cristo, aunque no estuvo unida al Verbo de Dios en persona, sin embargo le estuvo unida de algun otro modo, esto es, por la representacion y el contacto; y por esta sola razon se la tributa reverencia.

Al 3.º que en cuanto á la razon del contacto de los miembros de Cristo adoramos, no solo la cruz, sino tambien todo lo que pertenece á Cristo; por cuya razon dice el Damasceno (De orth. fid. l. 4 c. 12): «*convenientemente debe ser adorado el madero precioso como santificado por el contacto del cuerpo y de la sangre de Cristo, los clavos, los vestidos, la lanza y las santas moradas de él, que son el pesebre, la tumba y otras*». Sin embargo estas cosas no representan la imágen de Cristo, como la cruz, que se llama el signo del Hijo del hombre, que aparecerá en el cielo, segun la espresion (Matth. 24). Por esto mismo dijo el án-

gel á las mujeres (Marc. 16, 6), *buscaís á Jesús Nazareno crucificado; no dijo lanceado sino crucificado*. De ahí es que veneramos la cruz de Cristo en cualquiera materia, mas no la imágen de los clavos y cualesquiera otros instrumentos.

ARTÍCULO V. — La Madre de Cristo debe ser adorada con adoracion de latría? (2)

1.º Parece que la Madre de Dios debe ser adorada con adoracion de latría: pues parece que el mismo honor debe tributarse á la madre del rey que al rey; y así se dice (III Reg. 2, 19) que *fue puesto un trono para la madre del rey, que se sentó á la derecha de él*; y San Agustín dice (serm. De Assumptione, c. 6): «*el trono de Dios y el tálamo del Señor, la casa y el tabernáculo de Cristo, es digno de estar allí donde él mismo está*». Pero Cristo es adorado con adoracion de latría. Luego tambien su Madre.

2.º San Juan Damasceno dice (Orth. fid. l. 4, c. 17) que «*el honor de la madre se refiere al Hijo*». Es así que el Hijo es adorado con adoracion de latría. Luego tambien la Madre.

3.º Más unida está á Cristo su Madre que la cruz; y la cruz se adora con adoracion de latría. Luego tambien la Madre de Cristo debe ser adorada con adoracion de latría.

Por el contrario: la Madre de Dios es una pura criatura. Luego no se la debe adoracion de latría.

Conclusion. *A la bienaventurada Virgen María se debe adoracion, no de latría, pero sí más eminente que la de dulia, cual es la hiperdulia.*

Responderémos que, puesto que la latría se debe á solo Dios, á ninguna criatura es debida, segun que veneramos á la criatura en sí misma. Mas, aunque las criaturas insensibles no sean capaces de veneracion por sí mismas, sin embargo la racional lo es; y por la tanto á ninguna pura criatura racional se debe el culto de la latría. *Siendo pues la*

(1) Con culto relativo, segun lo dicho en la nota 1, pág. 365.

(2) Los coliridianos pretendían que «*la Virgen María debía ser adorada como Dios*»; bien al contrario de los antídico-marianitas, que la negaban todo culto. La Iglesia católica tiene un término medio, venerándola con culto inferior al de latría,

debido á solo Dios, y superior al de simple dulia bajo la denominacion de hiperdulia, conforme á la doctrina del Concilio 2.º de Nicéa, 7.º ecuménico y otros posteriores, más ó menos terminantes sobre este punto.

*bienaventurada Virgen pura criatura racional, no se la debe adoracion de la-
tría, sino solo veneracion de dulia; más
eminente sin embargo que á las de-
mas criaturas, en cuanto ella es Madre
de Dios: y por esto se dice que se la
debe, no un culto de dulia cualquiera,
sino de hiperdulia.*

Al argumento 1.º dirémos, que á la madre del rey no se debe igual honor que se debe al rey; sin embargo se la debe un honor consemjante en razon de su excelencia, y esto significan las autoridades aducidas.

Al 2.º que el honor de la madre se refiere al hijo, puesto que la madre misma debe ser adorada por causa del hijo: no sin embargo del mismo modo con que el honor de la imágen se refiere al modelo; puesto que la imágen misma, segun que se considera en sí como cierta cosa, de ningun modo debe ser venerada.

Al 3.º que la cruz no es capaz de veneracion, segun que se la considera en sí, como se ha dicho (a. 4): pero la B. Virgen es capaz en sí misma de veneracion; y por tanto no hay paridad.

ARTÍCULO VI. — *Las reliquias de los Santos deben ser adoradas* (1).

1.º Parece que las reliquias de los Santos en manera alguna deben ser adoradas: porque no debe hacerse algo, que pueda ser ocasion de error; y el adorar las reliquias de los muertos parece pertenecer al error de los gentiles, que hacían grandes honores á los hombres muertos. Luego no deben ser adoradas las reliquias de los Santos.

2.º Parece necio venerar una cosa insensible. Es así que las reliquias de los Santos son cuerpos insensibles. Luego es insensato venerarlas.

3.º El cuerpo muerto no es de la misma especie que el cuerpo vivo, y por consiguiente no parece ser numéricamente el mismo. Luego parece que despues de la

muerte de algun Santo su cuerpo no debe ser adorado.

Por el contrario, dicese (lib. De ecclesiasticis dogmatibus, c. 73), «creemos» que deben honrarse muy sinceramente» los cuerpos de los Santos y sobre todo» las reliquias de los bienaventurados» mártires, como miembros de Cristo; y despues se añade: «si alguno se opusiere» á este parecer, no se le conceptúa cris-» tiano sino eunomiano y vigilanciano».

Conclusion. *Debemos venerar en honra á su memoria cualesquiera reliquias de los Santos y con especialidad sus cuerpos.*

Responderémos que, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 1, c. 13), «si el» vestido de un padre y su anillo y otros» objetos parecidos son tanto más queri-» dos de sus descendientes, cuanto ma-» yor afecto tienen estos á sus padres; no» deben despreciarse en manera alguna» los mismos cuerpos, que nos son más» preciados y están más estrechamente» unidos que todos los vestidos que ha-» yan llevado, pues que estos pertenecen» á la naturaleza misma del hombre». Por lo que es evidente que el que tiene afecto á alguien venera tambien lo que queda de él despues de la muerte, no solamente su cuerpo ó las partes de su cuerpo, sino tambien algunas cosas esterioriores, como sus vestidos y otras cosas semejantes (2): y, siendo manifesto que debemos tener en veneracion á los Santos de Dios, como miembros de Cristo, hijos de Dios y amigos é intercesores nuestros; por eso *debemos tributar un homenaje conveniente á sus reliquias en su memoria, y sobre todo á sus cuerpos*, que han sido templos y órganos del Espirita Santo habitando y obrando en ellos, y que deben ser configurados al cuerpo de Cristo por la resurreccion gloriosa. Por esta razon tambien el mismo Dios honra convenientemente estas reliquias, haciendo milagros á la presencia (3) de ellas.

(1) Vigilancio decía que «las reliquias de los Santos, carnes y huesos de muerto, no debían ser veneradas por el pueblo ni estraidas de sus sepuleros para engarzarse en cajas de oro ó plata»; los llamados huérfanos las destruían de hecho, y Wicleff y Eunomio tachaban de idolatria su veneracion, incluyendo la de las del Salvador: doctrina herética visiblemente contraria á las terminantes declaraciones de los Concilios 2.º de Nicéa (act. 3), 3.º de Braga (can. 5) y de Trento (ses. 25).

(2) Como San Atanasio refiere haberle dejado San Antonio su capa; y á este su túnica San Pablo el primer ermitaño segun escribe San Jerónimo.

(3) Como los que consta se realizaron en la invencion, exaltacion y aparicion de la santa Cruz del Salvador en tiempo de Constantino Magno y su madre Santa Helena, segun refieren Eusebio, Sozomeno y el Diácono Pablo; y los operados ante las reliquias del protomártir San Estéban, mencionados (De civ. Dei, l. 22, c. 8) por San Agustin, quien dice (Confess. l. 9,

Al argumento 1.º dirémos, que esta fue la razon de Vigilancio, cuyas palabras introduce San Jerónimo en el libro que contra él escribe (c. 2) diciendo: «bajo pretesto de religion vemos que se está cerca de volver al rito de los gentiles; adoran besando y no sé que polvo, que se conserva en un pequeño vaso envuelto en una tela preciosa». Contra el cual dice San Jerónimo (epist. 53 ad Riparium): «ni adoramos, con adoracion de latría, no digo las reliquias de los mártires, pero ni al sol ni la luna ni á los ángeles: mas honramos las reliquias de los mártires, para adorar á aquel, de quien son testigos; y houramos á los siervos, para que su

» honor redunde al Señor». Así pues honrando las reliquias de los Santos no caemos en el error de los gentiles, que daban á los hombres muertos culto de latría (1).

Al 2.º que no adoramos á aquel cuerpo insensible por sí mismo, sino por el alma que le fue unida, la cual ahora goza de Dios; y á causa de Dios, de quien fueron ministros.

Al 3.º que el cuerpo muerto de algun Santo no es el mismo numéricamente que primeramente fue, cuando vivía, por la diversidad de la forma, que es el alma; y siu embargo es el mismo por la identidad de la materia, que ha de ser de nuevo unida á su forma.

CUESTION XXVI.

Porqué Cristo se dice mediador de Dios y de los hombres.

Manifestarémos ahora porqué se dice Cristo mediador de Dios y de los hombres, sobre lo cual resolverémos dos tésis: 1.ª Es propio de Cristo ser mediador de Dios y de los hombres?—2.ª Le conviene esto segun la humana naturaleza?

ARTÍCULO I. — Es propio de Cristo ser mediador de Dios y de los hombres? (2)

1.º Parece que no es propio de Cristo ser mediador entre Dios y los hombres: porque como el sacerdote así tambien el profeta parecen ser mediadores entre Dios y los hombres, segun aquello (Deuter. 5, 5), *yo entónces (3) fui intérprete y medianero entre el Señor y vosotros*. Pero ser profeta y sacerdote no es propio de Cristo. Luego ni el ser mediador.

2.º Lo que conviene á los ángeles buenos

y malos no puede decirse que es propio de Cristo; y el ser mediador entre Dios y los hombres conviene á los ángeles buenos, como dice San Dionisio (De divin. nom. c. 4, lect. 1); y tambien conviene á los ángeles malos, esto es, á los demonios, porque tienen ciertas cosas comunes con Dios, esto es, la inmortalidad; y otras con los hombres, como el ser pasivos de ánimo y por lo tanto desdichados, segun consta por San Agustín (De civ. Dei, l. 9, c. 8, 13 y 15). Luego no es propio de Cristo ser mediador de Dios y de los hombres.

c. 7) además haber presenciado él mismo los que tuvieron lugar ante las de los SS. Gervasio y Protasio, halladas por revelacion hecha á San Ambrósio.

(1) Vigilancio censuraba á los cristianos, imputándoles tal supersticiosa práctica, por la que los denominaba cinerarios ó idólatras, segun refiere San Jerónimo.

(2) Segun los herejes llamados pobres de Lyon «los Santos no ruegan por nosotros ni oyen las oraciones de los fieles»;

y Vigilancio decía que «los Santos en el cielo no interceden» por los vivos, ni por lo mismo deben ser invocados en nuestro auxilio». El Concilio de Trento (ses. 25) establece como dogma la invocacion de los Santos y su mediacion entre Dios y nosotros.

(3) Cuando Dios hablaba á Moisés entre llamas de fuego, para intimar su ley á los judíos.

3.º Pertenece al oficio de mediador interpelar ante uno de aquellos, entre los que es mediador, por otro. Pero el *Esíritu Santo*, como se dice (Rom. 8, 26), *pide* (1) *por nosotros con gemidos inesplicables*. Luego el Espíritu Santo es mediador entre Dios y los hombres; y por consiguiente no es propio de Cristo.

Por el contrario, dícese (1 Tim. 2, 5), *uno es el medianero entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesus*.

Conclusion. *Solo á Cristo compete ser en absoluto y perfectivamente [1] mediador entre Dios y los hombres; aunque pueden serlo otros [2] dispositivamente y como ministros suyos.*

Responderémos, que al oficio del mediador pertenece propiamente juntar y unir á aquellos, entre los que interpone su mediacion; porque los extremos se unen en un medio. Pero el unir los hombres á Dios de una manera perfecta conviene á Cristo, por cuyo medio los hombres se reconcilian con Dios, segun aquello (II Cor. 5, 19), *Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo; y por eso solo Cristo es perfecto mediador entre Dios y los hombres* (2), en cuanto por su muerte reconcilió con Dios al género humano. Por esta razon, habiendo dicho el Apóstol, *medianero entre Dios y los hombres Jesucristo hombre*, añadió que *se dió á sí mismo en redencion por todos*. Sin embargo nada impide que se llamen algunos otros mediadores secundum quid entre Dios y los hombres, es decir, segun que cooperan á la union de los hombres con Dios *dispositivamente ó como ministros suyos*.

Al argumento 1.º dirémos, que los profetas y sacerdotes del antiguo Testamento fueron llamados mediadores entre Dios y los hombres dispositivamente y como ministros de Dios, esto es, en cuanto preanunciaban y prefiguraban al verdadero y perfecto mediador de Dios y de los hombres. Pero los sacerdotes del Nuevo Testamento pueden llamarse mediadores de Dios y de los hombres, en cuanto son ministros del verdadero mediador y administran en su representacion á los hombres los sacramentos saludables del mismo.

(1) *Interpellat* segun el testo de la Suma; mas la Vulgata dice testualmente *postulat*.

Al 2.º que los ángeles buenos, como dice San Agustín (De civ. Dei, l. 9. c. 13), no pueden ser llamados con razon mediadores entre Dios y los hombres; « porque, aunque tengan comunes con » Dios ambas cosas, esto es, la beatitud » y la inmortalidad, y nada con los hom- » bres, que son desgraciados y mortales; » ¿ cómo no están más bien separados de » los hombres y unidos á Dios que cons- » tituidos en medianeros entre ambas » partes? » Sin embargo San Dionisio dice que son medianeros, porque por el rango de su naturaleza están constituidos bajo él y sobre los hombres, y ejercen el oficio de mediador, no principalmente y de una manera perfecta, sino como ministros suyos y dispositivamente. Por lo cual (Math. 4, 11) se dice que *los ángeles llegaron y le servían*, esto es, á Cristo. Los demonios tienen de comun con Dios la inmortalidad y con los hombres la miseria; porque el demonio inmortal y desgraciado se interpone, para no dejar pasar á la bienaventurada inmortalidad y conducir á la miseria inmortal: por consiguiente es como un mal medianero, que separa á los amigos. Cristo empero tuvo de comun con Dios la beatitud y con los hombres la mortalidad; y por esto se interpuso como medio, para pasada la mortalidad hacer de muertos inmortales, lo cual demostró con su resurreccion, y de desgraciados dichosos: por consiguiente jamás él mismo se separó, y por lo tanto él mismo es el buen mediador, que reconcilia los enemigos.

Al 3.º que el Espíritu Santo, siendo en todo igual á Dios, no puede llamarse medio ó mediador entre Dios y los hombres, sino solo Cristo; que, aunque segun su divinidad es igual al Padre, sin embargo segun su humanidad es menor que él, como se ha dicho (C. 20, a. 1). Por cuya razon sobre aquello (Galat. 3) *el mediador no es de uno solo*, dice la Glosa, « no el Padre, ni el Espíritu » Santo ». Sin embargo se dice que el Espíritu Santo pide por nosotros, porque él nos hace pedir,

(2) Todos; no algunos solo, como han pretendido los jansenistas con su caudillo.

ARTÍCULO II. — Cristo como hombre es mediador entre Dios y los hombres? (1).

1.º Parece que Cristo no es mediador de Dios y de los hombres en cuanto hombre: porque dice San Agustín (lib. contra Felicianum, c. 10): « una sola es la » persona de Cristo, para que no se diga » que no hay más que un solo Cristo, ni » una sola sustancia; no sea que, al ale- » jar de nosotros la idea de que es media- » dor, se diga solamente que él es Hijo » de Dios ó hijo del hombre ». Pero no es Hijo de Dios y del hombre, considerado como hombre, sino que lo es todo á la vez como Dios y como hombre. Luego tampoco debe decirse que es mediador de Dios y de los hombres, considerado como hombre.

2.º Así como Cristo en cuanto es Dios conviene con el Padre y con el Espíritu Santo, así en cuanto es hombre conviene con los hombres. Pero, por lo mismo que en cuanto es Dios conviene con el Padre y el Espíritu Santo, no puede llamarse mediador en cuanto es Dios: porque sobre aquello (1 Timoth. 2) *mediador de Dios y de los hombres*, etc., dice la Glosa (ord. Aug., Confess. l. 10, c. 43): « en » cuanto es Verbo, no es medio, puesto » que es igual á Dios y Dios ante Dios » y á la vez un solo Dios ». Luego tampoco como hombre puede llamarse mediador por la conveniencia que tiene con los hombres.

3.º Se dice Cristo mediador, en cuanto nos reconcilió con Dios, lo cual hizo destruyendo el pecado que nos separaba de él. Pero conviene á Cristo destruir el pecado, no como hombre, sino como Dios. Luego Cristo, en cuanto es hombre, no es mediador, sino en cuanto es Dios.

Por el contrario, dice San Agustín (De civ. Dei, l. 9, c. 15): « Cristo no es » mediador por razon de ser el Verbo, » puesto que el Verbo soberanamente in- » mortal y en alto grado dichoso está muy » léjos de las mortales miserias; sino que » es mediador como hombre ».

Conclusion. *Ser mediador entre Dios y los hombres compete á Cristo [1] no en cuanto Dios, y sí [2] con toda propiedad en cuanto hombre.*

Responderémos, que en el mediador podemos considerar dos cosas, 1.ª su concepto de intermediario y 2.ª el oficio de unir: y es de la esencia del medio que diste de ambos extremos; y el mediador los une por lo mismo que lleva á uno lo que pertenece al otro. *Ninguna de estas dos condiciones puede convenir á Cristo como Dios, sino solo como hombre:* porque como Dios no difiere del Padre y del Espíritu Santo en naturaleza y en potestad de dominio; y tampoco el Padre y el Espíritu Santo tienen algo que no sea del Hijo, de manera que no haya posibilidad para él de transmitir á otros lo que es del Padre y del Espíritu Santo. *Pero ambas cosas le convienen como hombre;* porque, segun que es hombre, dista de Dios en naturaleza y de los hombres en dignidad de la gracia y de la gloria. En cuanto es tambien hombre le conviene unir á los hombres á Dios, dándoles los preceptos y dones de este y satisfaciendo (2) y pidiéndole por ellos (3). Por consiguiente *con toda verdad se dice mediador como hombre.*

Al argumento 1.º dirémos que, si se sustrae la naturaleza divina de Cristo, se sustraerá por consiguiente de él la plenitud singular de las gracias, que le conviene segun que es el unigénito del Padre, como se dice (Joan. 1); y de esta plenitud viene el estar constituido sobre todos los hombres y más cercano á Dios.

Al 2.º que Cristo como Dios es igual en todo al Padre: pero tambien en la naturaleza humana escede á los otros hombres; y por lo tanto como hombre puede ser mediador, mas no como Dios.

Al 3.º que, aunque convenga á Cristo como Dios destruir el pecado por su propia potencia, sin embargo le conviene como hombre satisfacer por el pecado del género humano; y en este sentido se dice mediador de Dios y de los hombres

(1) Calvino enseñó que « Cristo era mediador segun las dos naturalezas »; y algunos luteranos que « no ejerció tal oficio de mediador sino por razon de sola su humanidad, siendo » completamente extraño á este oficio la persona del Verbo »: segun la doctrina católica Cristo es mediador como hombre

unido sustancialmente á Dios.

(2) Cual lo hizo una vez en la cruz.

(3) Lo cual continúa haciendo, presentando al Padre de continuo el precio de su satisfaccion por nuestro rescate.

CUESTION XXVII.

Santificacion de la bienaventurada Virgen María.

Despues de haber tratado de la union de Dios y del hombre y de las consecuencias de esta union, réstanos considerar las cosas, que el Hijo de Dios increado hizo y sufrió en la naturaleza humana, que le fue unida. Dividirémos en cuatro partes esta última consideracion: 1.º Considerarémós lo perteneciente á su venida á este mundo; 2.º lo concerniente al de su vida en él; 3.º su salida de este mundo; 4.º su exaltacion despues de esta vida. Sobre lo 1.º deben examinarse cuatro cosas: 1.ª la concepcion de Cristo; 2.ª su nacimiento; 3.ª su circuncision; y 4.ª su bautismo. Acerca de su concepcion es preciso considerar: 1.º algo de lo que pertenece á la Madre que le concibió; 2.º lo referente al modo de concebirle; y 3.º lo concerniente á la perfeccion de la prole concebida. Por parto de la Madre considerarémós cinco cosas: 1.ª su santificacion; 2.ª su virginidad; 3.ª su desposorio; 4.ª su anunciacion (1); 5.ª su preparacion para concebir.

Sobre la 1.ª estudiaremos seis puntos: 1.º La B. Virgen, Madre de Dios fue santificada ántes de su nacimiento del seno (*de su madre*)? — 2.º Lo fue ántes de su animacion? — 3.º Por esta santificacion le fue quitado totalmente el fômes del pecado? — 4.º Obtuvo por dicha santificacion no pecar nunca? — 5.º Obtuvo por ella la plenitud de las gracias? — 6.º La fue propio ser así santificada?

ARTÍCULO I. — ¿ La B. Virgen Madre de Dios fue santificada ántes de su nacimiento del seno? (2)

1.º Parece que la B. Virgen no fue santificada ántes del nacimiento del seno (*de su madre*): porque dice el Apóstol (I Cor. 15, 46), *no ántes lo que es espiritual, sino lo que es animal; despues lo que es espiritual*. Pero por la gracia santificante el hombre nace espiritualmente para ser hijo de Dios, segun aquello (Joan. 1, 13), *de Dios son nacidos*; miéntras que el nacimiento del útero es el nacimiento animal. Luego la B. Virgen no fue santificada ántes de nacer del útero.

2.º San Agustin dice (epist. ad Dardanum, 287 ó 57), « la santificacion, » por la que somos hechos templo de Dios, » no pertenece sino á los renacidos »; mas nadie renace, si ántes no nace. Luego la B. Virgen no fue santificada ántes de que naciese del útero.

(1) Anunciacion de la Virgen la llama Baronio en su Martirologio, siguiendo al Crisólogo (serm. 140 y 112), como la Iglesia en su Oficio; pero San Agustin (serm. 17 De Sanctis) la denomina (*annuntiatio dominica*) anunciacion del Señor.

3.º Todo el que es santificado por la gracia es purificado del pecado original y del actual. Luego, si la B. Virgen fue santificada ántes del nacimiento del seno (*de su madre*), es consiguiente que fuera entónces limpia del pecado original. Pero solamente este pecado podía impedirle entrar en el reino de los cielos: si pues entónces hubiese muerto, hubiera entrado en dicha mansion; lo cual sin embargo no pudo hacerse ántes de la Pasion de Cristo, *porque tenemos confianza de entrar en el santuario por su sangre*, como se dice (Hebr. 10, 19). Luego parece que la B. Virgen no fue santificada ántes que naciese del útero.

4.º El pecado original se contrác por el origen, como el pecado actual por el acto. Pero, cuanto tiempo está alguno en acto de pecar, no puede estar limpio de pecado actual. Luego tampoco la B. Virgen pudo limpiarse del pecado original, miéntras aún existía en el seno materno, en el acto mismo de su origen.

(2) Tal es la doctrina comun y hoy ya dogmática de la Iglesia con el unánime dictámen de todos los SS. PP. y Doctores.

Por el contrario: la Iglesia celebra el nacimiento de la B. Virgen; mas no se celebra en la Iglesia una fiesta sino por algun Santo: luego la B. Virgen en su misma natividad fue Santa. Luego fue santificada en el seno.

Conclusion. Razonablemente se cree que la bienaventurada Virgen María fue santificada, ántes que naciese del vientre de su madre.

Responderémos, que sobre la santificación de la B. Virgen María, es decir, de haber sido santificada en el seno, no se encuentra dato alguno en la Escritura canónica, la cual tampoco hace mencion de su nacimiento. Sin embargo, así como San Agustín (serm. De assumptione ipsius Virginis, c. 2, 4 y 5) (1) prueba razonablemente que, habiendo sido elevada al cielo con su cuerpo, lo cual sin embargo no lo enseña la Escritura; así tambien podemos argumentar de la misma manera que fue santificada en el vientre (*de su madre*); porque se cree con razon que la que engendró al *Unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad*, recibió privilegios de gracia superiores á todos los demas. Por esta razon, segun se lee (Luc. 1, 28), *la dijo el ángel, Dios te salve, llena de gracia*. Por otra parte encontramos haberse otorgado á algunos otros el privilegio de ser santificados en el vientre de su madre, como Jeremías, á quien se dijo (Jerem. 1, 5), *ántes que salieras de la matriz, te santifiqué*; y á San Juan Bautista, de quien se ha dicho (Luc. 1, 15), *será lleno del Espíritu Santo aún desde el vientre de su madre*. Por consiguiente se cree con razon que la B. Virgen fue santificada ántes de su nacimiento.

(1) Ya queda anotado no es suya la tal obra, que algunos lo atribuyen.

(2) *ostium*, aunque algunos leen *ostium* puerta.

(3) El epígrafe de este artículo, así formulado y no obstante su solucion negativa (como evidentemente no podía ménos de serlo) en la primera parte de la *Conclusion*, que al parecer taya en futilidad, demuestra á todas luces el esfuerzo de ingenio, con que el Santo Doctor angélico trató de esquivar la cuestion concreta sobre la Concepcion Inmaculada de María, en la imposibilidad de decidirla por entónces segun la devotísima piedad de sus íntimas convicciones en pro de la prerogativa singularísima de la Santísima Virgen, que parece juzgábase intorgable en los términos en que recientemente ha sido definida como dogma por el inmortal Pontífice Pio IX, salva la inexorable universalidad de la divina justicia en la transmision de la culpa original á todos los descendientes de Adam sin escepcion alguna: porque ¿cómo había de ser santificada ántes de su animacion, cuando aún no existia? ¿á qué

Al argumento 1.º dirémos, que tambien en la B. Virgen fue ántes lo que es animal y posterior lo que es espiritual; porque primero fue concebida segun la carne, y despues santificada segun el espíritu.

Al 2.º que San Agustín habla segun la ley comun, conforme á la que ninguno es regenerado por los sacramentos, sin haber nacido ántes. Pero Dios no sometió su potencia á esta ley de los sacramentos, de modo que no pueda por un privilegio especial conferir su gracia á algunos ántes que nazcan.

Al 3.º que la B. Virgen fue santificada en el seno (*de su madre*) del pecado original en cuanto á la mancha personal; mas no fue libertada del reato que pesaba sobre la naturaleza entera, que no la permitía entrar en el paraíso, sino por el sacrificio (2) de Cristo, como se dice tambien de los Patriarcas que existieron ántes de Cristo.

Al 4.º que el pecado original viene del origen, en cuanto por este es comunicada la naturaleza humana, á la que se refiere propiamente el pecado original: lo cual tiene lugar, cuando la prole concebida es animada, y por consiguiente nada impide que la prole concebida sea santificada despues de su animacion; porque despues no subsiste en el seno de la madre para recibir la naturaleza humana, sino solamente para cierta perfeccion de lo que ya ha recibido.

ARTÍCULO II. — La B. Virgen fue santificada ántes de su animacion? (3)

1.º Parece que la B. Virgen fue santificada ántes de su animacion: porque,

pues proponerse este punto de discusion, al parecer del todo inútil, si no fuera con el visible propósito de limitar en lo posible la infeccion del pecado originario á la de la masa cárnea y material del cuerpo informe aún de aquel feto, que había de ser mas no era todavía siquiera el cuerpo de la futura Madre Inmaculada de Dios? Dada la opinion entónces reinante y comun de que la animacion del feto no se verifica en el momento mismo de su generacion ó concepcion, como lo prueban las antiguas precauciones y disposiciones concernientes á los abortos ántes de los 40 ó 80 dias á contar desde el principio del embarazo; claro es que durante todo ese tiempo el embrión no tenía personalidad ni era por consiguiente susceptible de culpabilidad de ningun género, siendo no obstante por otra parte una porcion de la masa humana corrompida en Adam por su peccacion. Para darnos pues cuenta imparcial del objeto ó fin de este punto así propuesto, conviene tener presentes tres circunstancias del respetabilísimo Autor: 1.º su incuestionable devocion y entusiasmo por toda clase de privilegios de la San-

como se ha dicho (a. 1), más gracia fue dada á la B. Virgen Madre de Dios que á alguno de los Santos; y parece haberse concedido á algunos el ser santificados ántes de la animacion; puesto que, como se dice (Jerem. 1, 5, *ántes que te formara en el vientre, te conocí*, y el alma no se infunde ántes de la formacion del cuerpo: de la misma manera tambien dice San Ambrosio de San Juan Bautista (super. Luc. c. 1, sup. illud, *et Spiritu Sancto repletur*), que « aún no tenía el » espíritu de vida, y ya tenía el espíritu » de gracia». Luego con mayor razon pudo ser santificada la B. Virgen ántes de su animacion.

2.º Fue conveniente, como dice San Anselmo (lib. De conceptu virginali, c. 18) que « aquella Virgen brillase con » pureza tal, que no pudiera compren- » derse mayor bajo de Dios »; por cuya razon se dice (Cant. 4, 7); *toda eres hermosa, amiga mia, y mancilla no hay*

tísima Virgen, á quien desde luego reconoce los de su exención de toda culpa actual, el uso de la razon desde su animacion misma, la asuncion de su cuerpo ya glorioso al cielo, y tantos otros admitidos por la piadosa tradicion de los fieles, mas no definidos aún como de fe; 2.º su respetuosa deferencia á toda autoridad, no solo pública ú oficial, si tambien privada de cualesquiera doctores particulares; 3.º el estado de la cuestion en la época en que escribía, cuando el ardor verdaderamente apasionado y bélico de los ánimos en los debates sostenidos en conclusiones públicas entre los partidarios de las diversas escuelas acerca de este punto, como tambien sobre la predestinacion física, la predestinacion, la eficacia de la gracia y otros, dió ocasion á repetidas prohibiciones de tales debates aún en el púlpito y hasta de la celebracion de ciertas fiestas, á fin de evitar el escándalo que frecuentemente se ofrecia á los fieles, viniendo á veces casi á las manos los contendientes, que muchas veces se prodigaban mútuos dicitorios nada edificantes, al estilo de lo que en nuestros dias vamos estando acostumbrados á presenciar sin asombro pero con indignacion y reproche en las discusiones políticas de los modernos parlamentos ó asambleas legislativas.

En vista pues de estas consideraciones y bien examinados los diversos pasajes, en que respectivamente se muestra ya favorable ya más ó ménos claramente opuesto al parecer á lo que constituye en la actualidad el dogma sobre la Concepcion Inmaculada de Maria, condensaremos nuestra opinion acerca de la del Santo Doctor en las siguientes conclusiones: 1.º Indudablemente abrigaba en el fondo de su alma la íntima conviccion de que la Madre Santísima de Cristo fue agraciada por Dios con todas cuantas prerogativas eran otorgables á su Madre sin menoscabo de la divinidad misma, en el más alto grado y en la forma más honrosa para su dignidad, inclusa por consiguiente la de su inmutabilidad de la culpa original en el momento mismo (no ántes, pero ni despues) de su generacion pasiva, ó sea, de su concepcion definitiva ó de su animacion efectiva y constitutiva de su personalidad como ser humano propia y formalmente tal; por más que en su modesta desconfianza de su propio juicio recelase incurrir al espresarse en alguna inconveniencia, ya dando márgen á que se creyese vulneraba en algun modo la necesidad comun de la redencion, ya hiriendo sin querer la susceptibilidad de los que opinasen de otro modo dentro ó fuera del gremio de su Orden de Predicadores, ya en fin mostrándose acaso no del todo conforme con

en tí. Pero mayor pureza hubiera tenido la B. Virgen, si jamás hubiera estado su alma contaminada del pecado original. Luego la fue concedido el ser santificada ántes que su carne se animase.

3.º Como se ha dicho (a. 1, arg. Por el contrario), no se celebra fiesta sino de algun Santo; y no obstante algunos celebran la fiesta de la Concepcion de la B. Virgen. Luego parece que en su misma concepcion fue santa, y así que fue santificada ántes de su animacion.

4.º Dice el Apóstol (Rom. 11, 16), *si la raíz es santa, tambien los ramos*; y la raíz de los hijos son sus padres: luego pudo la B. Virgen ser santificada en sus padres ántes de su animacion.

Por el contrario: las cosas, que tuvieron lugar en el antiguo Testamento, son figura del Nuevo, segun aquello (1 Cor. 10, 11), *todas estas cosas les acontecian á ellos en figura*. Pero por la santificacion del tabernáculo, de la que se dice (Ps. 45,

las decisiones de la Iglesia, que por entónces y en atencion á los disturbios promovidos por algunos de los concertantes hubo de coartar la discusion en los escritos como en las polémicas orales. 2.º Prescindiendo de que hayan sido ó no subrepticamente insertas en su Suma algunas frases de las más ostensibles ó aparentemente favorables á la doctrina de la no absoluta inmutabilidad, como sospechan y aún tan por asentado el célebre cardinal Laubruschini con el P. dominico Bromiardo y otros, cuyos argumentos (dicho sea de paso) no nos satisfacen ni dejan á salvo la verdadera opinion del Santo ante el criterio recto é imparcial de la buena fe científica; esa misma perpétua, en que se le ve como fluctuar entre su conviccion y su lenguaje, conatada con la decision resuelta aunque deferente en otros puntos más ó ménos controvertibles y trascendentales, prueba á todas luces que en otras circunstancias se habría declarado acérrimo partidario de lo que hoy constituye el dogma en cuestion; y como en efecto lo intenta, no siempre con reservas ó deferentes reticencias, do quiera se le ofrece ocasion de declarar á Maria « inmune de » toda culpa original ó actual » (Sent. 1, 1, dist. 44, q. 1, Sent. dist. 3), si bien más esplicitamente de esta última, sobre la que no mediaban idénticas trabas, dadas la más completa unanimidad de pareceres entre los teólogos y creyentes y la consiguiente mayor libertad de manifestacion de su propio dictamen. 3.º No solamente nadie probará jamás de un modo concluyente y demostrativo su opinion contraria al dogma ya hoy definido por la Iglesia sobre el punto aquí debatido, renniendo locuciones sueltas diseminadas en sus discretísimos escritos; sino que no vemos difícil la tarea de evidenciar, hasta donde permite la critica moderna y depurando los diversos ejemplares de sus obras, que aún á despecho de doctores adversarios (siquiera sean sus hermanos de religion), la opinion del angélico Doctor fue y se muestra constantemente propicia á la doctrina ya actual y recientemente erigida en dogma de fe católica; sin que tuviera que retractarse en lo más mínimo, si hoy viviese, y con solo aplicar ó interpretar segun su sentir algunas frases, que parecen prestarse á interpretacion contraria, y sobre las que iremos llamando oportunamente la atencion de los lectores con la posible concision y claridad, bien así como respecto de las que por el contrario aparecen desde luego más estrictamente conformes con la ortodoxia católica en su actual canonicidad.

5), *santificó su tabernáculo el Altísimo*, parece significarse la santificación de la Madre de Dios, que se llama tabernáculo de Dios, según aquello (Ps. 18, 6), *en el sol puso su tabernáculo*; y del tabernáculo se dice (Exod. ult. 31), *después que fueron cumplidas todas estas cosas, cubrió una nube el tabernáculo del testimonio y llenóle la gloria del Señor*. Luego tampoco la B. Virgen fue santificada, sino después que fueron perfectas todas sus cosas, á saber, el cuerpo y el alma.

Conclusion. *La santificación de la B. Virgen María [1] no puede concebirse antes de su animación; en cuyo caso [2] jamás habría incurrido en la mancha de culpa original ni necesitado de la redención del pecado por Cristo, lo cual es inconveniente (1) según la fe católica: y se realizó [3] después (2) de su animación.*

Responderemos, que la santificación de la B. Virgen no puede entenderse antes de su animación por dos razones: 1.^a porque la santificación de que hablamos

(1) No porque la opinión contraria deba inevitablemente juzgarse errónea, sino porque se presta fácilmente y con riesgo de error á deducir que Cristo no fue Salvador de todos los hombres sin escepcion: inconveniente, que la Santa Iglesia en su sapientísima é inspirada discrecion y por boca de su memorable Pontífice Pio IX ha tenido el acierto de eludir declarando á la Madre de Dios *preservada (preventa)* en virtud de los méritos de Cristo de incurrir en la mancha original, en el momento mismo de su animación ó (decirse pudiera) del tránsito de su generacion activa á la pasiva; de manera que ni hubo instante alguno anterior á su animación propiamente dicha, en el que fuese ya santificada, ni otro alguno en ella ó posterior á ella, en que estuviese la Señora sometida al dominio satánico; anticipándose así preventivamente Dios á tomar posesion de su futuro tabernáculo en el momento mismo, en que había de ser presa y victima de su enemigo: al modo mismo que el Verbo en su Encarnacion previno la personalidad humana de Cristo, informando con su propia persona divina el cuerpo del niño ya suficientemente dispuesto á su inmediata animacion, ántes que según las leyes naturales fuese informado por personalidad humana, á la que en el hecho mismo no dió lugar. La culpa y la gracia, el diablo y Dios, hallábanse (por decirlo así) como á competencia en accho del momento critico, en que debiera comenzar la subsistencia personal de aquella niña de bendita espectacion; y, llegado que fue, Dios se anticipó á Satan, infundiendo en su alma (al serlo esta en el cuerpo) la gracia preventivamente santificadora, cuando había de entrar en ella la infeccion de la mancha original, que así no permitió se apoderase de ella ni por un solo momento, recibiendo la masa informe y naturalmente infecta un alma purísima en lugar de la mancillada, que sin aquella preservacion escepcional habría de haber recibido según la ley universalísima del contagio adámico. Así es que ni Santo Tomás prejuzga la doctrina definitiva de la Iglesia, ni esta la verdad dogmática sobre este punto, al prohibir la condenacion de una ú otra de ambas opiniones.

(2) Es decir, después de su generacion activa y en el momento mismo de su concepcion pasiva ó de su animacion real, el ser constituida en personalidad humana. Tal debe ser en nuestro concepto y según lo espuesto en la nota 3, pág. 373, 511 la interpretacion de esta posterioridad, más que de tiempo de intelectualidad lógica; salvándose así por una parte el in-

no es sino la limpieza del pecado original, pues la santidad es la pureza perfecta, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 12); pero la culpa no puede ser purificada sino por la gracia, cuyo sujeto es sola la criatura racional, y por eso la B. Virgen no fue santificada antes de la infusion del alma racional; 2.^a porque, siendo susceptible de culpa solo la criatura racional, la prole concebida no es culpable ántes de la infusion del alma racional; y así, si la B. Virgen hubiera sido santificada de cualquier modo ántes de ser animada (3), nunca (4) habría incurrido en la mancha del pecado original; y por lo tanto, no hubiera necesitado de la redencion y de la salvacion (5), que es por Cristo, de quien se dice (Matth. I, 21), *él salvará á su pueblo de sus pecados*. Mas es inconveniente que Cristo no sea el Salvador de todos los hombres, como se dice (I Timoth. 4). Luego síguese que la santificación de la B. Virgen fue después de la animacion (6).

Al argumento 1.^o diremos, que el Se-

conveniente mencionado en la nota precedente y por otra el no ménos grave de su contrariedad á la definicion dogmática, que ni pudo prevenir ni puede admitirse contradijese de antemano, dada su ortodoxia nunca desmentida y como instintivamente previsoro en todas las cuestiones teológicas.

(3) Y per consiguiente más bien en la sustancia ó materia de sus progenitores, que indudablemente según la fe se hallaba infecta originariamente, que en la suya propia aún no constituida como tal.

(4) Esto es, ni aún en la masa orgánica, de que había de ser formado su cuerpo, y que por lo mismo debería en tal hipótesi considerarse ya purificada ó inmune en sus ascendientes á lo ménos inmediatos; lo cual implicaría la insostenible exencion, no solo de sus padres San Joaquin y Santa Ana, sino tambien por idénticas razones de sus abuelos y bisabuelos etc., hasta llegar al mismo Adam; quedando así desmentida la doctrina inconcusa de la sucesiva propagacion de la mancha originaria desde él hasta la misma Santísima Virgen. Hé aquí la razon de la insistencia como sistemática y manifiestamente intencionada en alejar á todo trance la inconveniencia de la santificación *ante animationem*; como tambien la de su solucion en los términos *post animationem*, cuya legitima interpretacion ya dejamos indicada en la nota 1.

(5) Recelo ó escrúpulo, á que no parece realmente haber lugar, teniendo en cuenta que no ha menester ser redimida la que no puede hallarse cautiva ántes de su existencia personal; pero que el Santo Doctor apura (por decirlo así) en gracia de la integridad del dogma de la redencion universalmente comun, y que es lo que principalmente le retráe de expresarse más resueltamente propicio á la inmutabilidad en el acto mismo de la animacion, temeroso de vulnerar en lo más mínimo un dogma notoria é indudablemente católico, por prevenir favorablemente otro, que sería mas no lo era aún manifiestamente canónico, aunque sí incluido en la creencia tradicional de la Iglesia no del todo manifiesta y decisivamente.

(6) Esta proposicion sería en la actualidad sospechosa y temeraria, cuando ménos, sin las salvedades preinsertas en la nota 1 y siguientes, que por cierto en justicia no pueden ménos de hacerse en justificacion de la indeficiente y sincérrima adhesion del Santo en todos sus escritos á la para él siempre inviolable doctrina de la Iglesia.

ñor dice haber conocido á Jeremías ántes de su formacion en el útero, esto es, con el conocimiento de predestinacion; pero añade que le ha santificado, no ántes de su formacion, sino ántes que saliese del vientre: y lo que dice San Ambrosio, que San Juan Bautista no tenía aún el espíritu de vida, cuando ya tenía el espíritu de la gracia, no debe entenderse segun que el espíritu de vida se dice el alma vivificante, sino segun que se dice espíritu de vida el aire respirado exteriormente (1). O bien puede decirse que no tenía aún el espíritu de vida, esto es, el alma en cuanto á las manifiestas y completas operaciones del mismo.

Al 2.º que, si el alma de la Bienaventurada Vírgen nunca hubiese sido contagiada del pecado original (2), esto derogaría á la dignidad de Cristo (3), segun la que es el Salvador universal de todos. Por lo tanto bajo Cristo, que no necesitó ser salvado, como Salvador universal, la mayor pureza fue la de la B. Vírgen (4): porque Cristo en manera alguna contrajo pecado original, sino que fue Santo en su misma concepcion, segun aquello (Luc. 1, 35), *lo Santo, que nacerá de tí, será llamado Hijo de Dios;*

(1) Quiere decir claramente que recibió la gracia viviendo ya en el útero materno, aunque sin haber salido aún á respirar el aire libre fuera de él. Si pues el Bautista y Jeremías fueron privilegiados ántes de nacer con la gracia de la santificacion y purificados de la mancha original, ¿no había de serlo la Madre de Dios con otra distincion más señalada que la de anterioridad respecto de ellos en algunos meses ó dias ú horas ó aun instantes, siendo posible al Hijo como Dios prescindir hasta de los segundos y momentos sin menoscabo de ninguno de sus divinos atributos? ¿y no había de estar tal filia al alcance del ingenio verdaderamente angélico y perspicacísimo del Santo Doctor? Hé aquí pues una de las más obvias razones, que nos inducen á repetir que su opinion íntima no pudo ménos de coincidir plena y estrictamente con la ántes tradicion no bien definida y ya actualmente dogma declarado de la Iglesia.

(2) Es muy de notarse que el papa Sisto IV fulminó excomunión (posteriormente puesta en vigor por motivos de actualidad por el Concilio de Trento, sess. 5) contra los que dijeron « ser herética la opinion de haber sido la B. V. concebida sin pecado original »: ¿cómo había de ser herética, cuando entrañaba el futuro dogma espreso de fe? Lo que esto prueba es el embrollo de la cuestion en aquellos tiempos por efecto de las polémicas entre los teólogos, que en su sistemático empeño de discutirlo todo y cada cual bajo el aspecto más halagüeño á sus idólas ó pretensiones de nombradía llegaron á veces á hacer prevaleciese en teoria la opinion contraria á la que en el fondo de la tradicion piadosa del pueblo creyente constituía el germen de la futura definicion dogmática, en cuya defensa puso su oportuno veto el ilustre Pontífice como depositario leal é inviolable custodio de la verdadera doctrina. ¿Cómo pues en tales circunstancias había de espresar Santo Tomás su opinion concreta con la libertad propia de su ingenuidad verdaderamente angelical, coartada por tanta contrariedad?

(5) Téngase muy presente lo consignado en la nota 5 de la

miéntras que la B. Vírgen contrajo el pecado original (5), pero fue purificada de él ántes que saliese del seno (*mater-no*) (6). Esto es lo que se espresa (Job, 3, 9), donde se dice sobre la noche del pecado original, *espere la luz* (esto es, á Cristo), *y no la vea; puesto que nada manchado cae en ella*, como se dice (Sap. 7, 25), *ni el nacimiento de la aurora cuando se levanta*, esto es, de la B. Vírgen, que en su nacimiento (7) estuvo exenta del pecado original.

Al 3.º que, aunque la Iglesia Romana no celebre la concepcion de la B. Vírgen, tolera sin embargo la costumbre de algunas Iglesias, que celebran aquella festividad. Por consiguiente tal solemnidad no debe ser reprobada totalmente (8). Ni sin embargo, porque se celebra la fiesta de la Concepcion, se da á entender que en su Concepcion fuese Santa; sino que, como se ignora en qué tiempo fue santificada, se celebra la fiesta de su santificacion más bien que la de la Concepcion en el mismo dia de su Concepcion (9).

Al 4.º que hay dos clases de santificacion: la una de toda la naturaleza, esto es, en cuanto toda la naturaleza humana

página 375.

(4) Incomparable é indefinidamente superior por lo tanto á la de cuantas almas hayan sido ó hubieren de ser purificadas de la mancha original ántes de su nacimiento á la vida extrauterina.

(5) Conforme á lo dicho en la nota 3, pág. 375.

(6) En el momento mismo (y no ántes ni despues) de su animacion pasiva, segun lo espuesto.

(7) Y mucho ántes de él, ya perfectamente concebida y animada en el seno maternal.

(8) Hé aquí una locucion, que preferiríamos encontrar sin el adverbio *totaliter*, el cual nos atrevemos á sospechar haya sido intercalado y no consignado en el testo autógrafa: porque, si bien se aplica lo de no ser censurable la celebracion de la mencionada fiesta, toda vez que la Iglesia la toleraba y aun realmente la autorizaba y veía con satisfaccion; eso de *totalmente* parece indicar que en algun modo era en sentir del Angélico reprehensible; si bien es harto notoria su intencion de salvar tal costumbre de algunas iglesias particulares, á pesar de no estar sancionada por la comun de la Iglesia universal en su práctica por entónces, en razon de las circunstancias mencionadas en la nota 3 de la página 373.

(9) Por estas mismas razones se ha considerado generalmente como la principal entre todas las fiestas de la B. V. la de su Asuncion ó glorificacion, como el término felicísimo de todas sus gracias y glorias, al modo que tambien se celebra la muerte más bien que el nacimiento de los Santos; pero, ratificada ya la santificacion é impecabilidad y gracia sobrehumana de la Señora en virtud del dogma de su Concepcion Inmaculada, nada tiene de extraño se celebre actualmente con pura é íntima satisfaccion de la piedad de los fieles creyentes esta última solemnidad no ménos que aquella, como el principio de todas las gracias y prerogativas singularísimas, cuyo complemento se festeja en la de su elevacion al cielo en cuerpo y alma, que, no hallándose aún garantida por el dogma, parece en efecto no alcanzar á la de la Inmaculada Concepcion.

es librada de toda corrupcion de la culpa y de la pena, y esta tendrá lugar en la resurreccion; y la otra es la santificacion personal, que no pasa á la prole engendrada carnalmente, porque tal santificacion no se refiere á la carne, sino al espíritu. Y por eso, aunque los padres de la B. Virgen fueron purificados del pecado original, no obstante la B. Virgen contrajo el pecado original, al haber sido concebida segun la concupiscencia de la carne (1) por la union del varon y de la hembra; porque dice San Agustin (*De nuptiis et concupiscentia*, l. 1, c. 12) «ser carne de pecado toda la que nace del concúbito».

ARTÍCULO III. — ¿Fue quitado totalmente á la B. Virgen el fomes por su santificacion? (2)

1.º Parece que la B. Virgen no fue purificada de la infeccion del fomes: porque, así como la pena del pecado original es el fomes, que consiste en la rebelion de las potencias inferiores contra la razon; así tambien la pena del pecado original es la muerte y demas penalidades corporales. Pero la B. Virgen estuvo sujeta á tales penalidades. Luego tampoco la fue sustraído totalmente el fomes.

2.º Dícese (11 Cor. 12, 9), *la virtud se perfecciona en la enfermedad*; y habla allí de la enfermedad del fomes, segun la que sufría el aguijon de la carne. Pero nada, que pertenece á la perfeccion de la virtud, debió quitarse á la B. Virgen. Luego no debió destruirse totalmente en ella el fomes.

3.º Dice San Juan Damasceno (*Orth. fid.* l. 3, c. 2) que «en la B. Virgen sobrevino el Espíritu Santo, purificándola antes de la concepcion del Hijo de Dios», cosa que no puede entenderse sino de la purificacion del fomes, puesto que no obró pecado, como dice San Agustin (*lib. De natura et gratia*, c. 36). Luego no se libró de este fomes por la santificacion en el vientre (*de su madre*).

Por el contrario, dícese (*Cant.* 4, 7), *toda eres hermosa, amiga mía, y manci-*

lla no hay en tí; y el fomes pertenece á la mancha, por lo ménos de la carne. Luego en la B. Virgen no existió el fomes.

Conclusion. *Parece preferible afirmar que por la santificacion de la B. Virgen en el útero materno el fomes [1] fue en ella ligado en cuanto á su operacion ó ejercicio, permaneciendo en su esencia; y destruído por completo solo en el momento de su concepcion del Hijo de Dios.*

Responderémos, que sobre esto hay diversas opiniones: pues algunos dijeron que en la misma santificacion de la B. Virgen, por la que fue santificada en el útero, la fue quitado totalmente el fomes; otros dicen que el fomes subsistió respecto á lo que hace difícil el bien, pero que la fue quitado en cuanto á la propension al mal; otros dijeron que la fue quitado el fomes, en cuanto pertenece á la corrupcion de la persona, segun que impele al mal y produce dificultad para el bien, pero que permaneció en cuanto pertenece á la corrupcion de la naturaleza, esto es, segun que es causa de transmitir el pecado original á la prole; otros en fin dicen que en la primera santificacion quedó el fomes segun la esencia, pero eucadenado, y que en la concepcion misma del Hijo de Dios fue totalmente destruído. Para entender esto, es preciso considerar que el fomes no es otra cosa que una concupiscencia desordenada del apetito sensible; habitual sin embargo, porque la concupiscencia actual es el movimiento del pecado: y se dice que la concupiscencia de la sensualidad es desordenada, en cuanto repugna á la razon; lo cual en verdad tiene lugar, en cuanto inclina al mal ó produce dificultad para el bien. Por consiguiente pertenece á la esencia misma del fomes inclinar al mal ó producir dificultad en el bien; y así suponer que subsistió el fomes en la B. Virgen, sin inclinarla al mal, es suponer dos opuestos á la vez. De la misma manera tambien parece implicar oposicion el que permaneciera el fomes, en cuanto pertenece á la corrupcion de la naturaleza, y no en cuanto pertenece á la corrup-

(1) Nueva y terminante comprobacion de lo consignado en la nota 3 de la página 373.

(2) Contra la herejía de Raimundo Lulio, espresamente condenada por el Concilio de Trento (*ses. 6, can. 23*) de que «la

» voluntad de María fue alguna vez en su acto estulta (*sic*) «contra justicia ó inobediente, á saber, cuando no amó la « muerte de su Hijo».

cion de la persona ; porque segun San Agustin (De nupt. et concupisc. l. 1, c. 24) « la concupiscencia es la que transmite el pecado original á la prole ; y la concupiscencia importa un apetito desordenado, que no se somete por completo á la razon. Por lo tanto, si el fomes hubiera sido totalmente destruido, en cuanto pertenece á la corrupcion de la persona ; no podría permanecer en cuanto pertenece á la corrupcion de la naturaleza. Basta pues que digamos que ó el fomes la fue totalmente quitado por la primera santificacion, ó que quedó sujeto : porque podría entenderse que fue totalmente quitado el fomes ; de modo que, por haberse acordado á la B. Virgen por consecuencia de la abundancia de la gracia, que descendió á ella, el que tal fuese la disposicion de las fuerzas del alma en la misma que las fuerzas inferiores nunca se moviesen sin el arbitrio de la razon, como se ha dicho (C. 15, a. 2 y 4) haber tenido lugar en Cristo, de quien consta no haber tenido el fomes del pecado ; y como sucedió en Adam ántes del pecado por medio de la justicia original, de modo que en cuanto á esto la gracia de la santificacion en la Virgen tuvo la virtud de la justicia original. Y, aunque esta suposicion parezca pertenecer á la dignidad de la Virgen Madre, sin embargo deroga en algo á la dignidad de Cristo (1), sin cuya virtud nadie se libra de la primera condenacion. Y aun cuando por la fe de Cristo algunos ántes de su Encarnacion hayan sido librados de esta condenacion segun el espíritu, sin embargo el librarse alguno de ella segun la carne no parece que debió verificarse sino despues de su Encarnacion, en la que primero debió aparecer la inmunidad de la condenacion. Por consiguiente, así como ántes de la inmortalidad del cuerpo de Cristo resucitado ninguno consiguió la inmortalidad de la carne ; así parece inconveniente decir que ántes de la carne de Cristo, en la que no hubo pecado alguno, la carne de la Virgen su Madre ó cualquiera otra hubiera existido sin el fomes, que se llama ley de la carne ó de los miembros. Y por eso parece que mejor *debe decirse que*

*por la santificacion de la B. Virgen en el seno (de su madre), el fomes de la concupiscencia no fue destruido en su esencia, sino que permaneció encadenado, no por el acto de su razon, como en los santos varones, porque no tuvo ella inmediatamente el uso del libre arbitrio, cuando aún existía en el seno de su madre, porque este es privilegio especial de Cristo, sino por la abundancia de la gracia que recibió en la santificacion, y más perfectamente aún por la providencia divina, que ponía su sensualidad al abrigo de todo movimiento desordenado : pero despues en la concepcion misma de la carne de Cristo, en la que debió primero resplandecer la inmunidad del pecado, debe creerse que redundó del Hijo á la Madre, destruyéndose por completo el fomes. Esto es lo que se simboliza (2) Ezech. 43, 2), donde se dice, *vi cómo entraba la gloria del Dios de Israel por el camino de Oriente*, es decir, por la Bienaventurada Virgen ; y *la tierra*, es decir, su carne relumbra con su majestad, esto es, de Cristo.*

Al argumento 1.º dirémos, que la muerte y las penalidades de este género no inclinan por sí al pecado. Por consiguiente, aunque tambien Cristo tomó sobre sí estas penalidades, sin embargo no tomó el fomes. Por lo cual tambien en la B. Virgen, para que fuese conforme á su Hijo, de cuya plenitud recibía la gracia, primero fue sujeto el fomes y despues quitado ; pero no fue exenta de la muerte y de otras penalidades parecidas.

Al 2.º que la enfermedad de la carne perteneciente al fomes es á la verdad en los Santos ocasion de virtud perfecta ; pero no causa, sin la que no pueda tenerse la perfeccion. Basta empero admitir en la B. Virgen una virtud perfecta por consecuencia de la abundancia de la gracia, y no es necesario suponer en ella toda ocasion de perfeccion.

Al 3.º que el Espíritu Santo produjo en la B. Virgen dos clases de purificacion : una como preparatoria para la concepcion de Cristo, la cual no fue de alguna impureza de culpa ó fomes, sino

(1) Con la precaucion y en el sentido indicados en la nota 1 de la página 375.

(2) En sentido pialoso y acomodaticio segun San Jerónimo y San Ambrosio.

que consistió en reconcentrar más profundamente el alma en una sola cosa y en separarla de la multitud ; porque áun se dice ser purificados (1) los ángeles, « en los que no se encuentra impureza alguna », como dice San Dionisio (De cœl. hierarch. c. 6) ; y la otra purificación es obrada en ella por el Espíritu Santo mediante la concepcion de Cristo, que es obra del Espíritu Santo ; y segun esto puede decirse que la purificó totalmente del fômes.

ARTÍCULO IV. — Por esta santificación alcanzó el no pecar nunca ? (2)

1.º Parece que por la santificación en el vientre no fue preservada la B. Virgen de todo pecado actual : porque, como se ha dicho (a. 3), despues de la primera santificación el fômes del pecado subsistió en la Virgen ; y el movimiento de este fômes, aunque se anticipe á la razon, es un pecado venial, si bien muy leve, como dice San Agustin (lib. de Trinit.). Luego en la B. Virgen hubo algun pecado venial.

2.º Sobre aquello (Luc. 2), *tuam ipsius animam pertransibit gladius*, dice San Agustin (lib. qq. veteris et novi Testamenti, q. 73) que « la B. Virgen » á la muerte del Señor dudó con cierto « estupor » ; y dudar de la fe es pecado. Luego la B. Virgen no fue preservada inmune de todo pecado.

3.º El Crisóstomo (sup. Matth. 12, hom. 45), esponiendo aquello *ecce mater tua et fratres tui foris stant, quarentes te*, dice : « es evidente que solamente » hacían esto por vanagloria ». Y sobre estas palabras de San Juan, *vinum non habent* (Joan. 2), dice el mismo Padre (hom. 20 in Joan.) que « quería conciliarse aquella gracia de los hombres y » hacer á la misma más gloriosa por medio de su Hijo, y quizá sentía alguna » cosa humana », lo mismo que sus hermanos, que la decían : *date á conocer del mundo* ; y despues añade : « áun no » tenía de él la opinion que convenía » ; todo lo cual consta ser pecado. Luego

la B. Virgen no fue preservada inmune de todo pecado.

Por el contrario, dice San Agustin (lib. De natura et gratia, c. 36) : « en » honor á Cristo no quiero tener cuestion alguna sobre la Santa Virgen María, sobre todo cuando se trata de » pecados ; porque sabemos que le fue con » ferida más gracia para vencer el pe » cado de todas maneras, por lo mismo » que mereció concebir y dar á luz al » que es evidente que no tuvo pecado » alguno ».

Conclusion. *Debe reconocerse en absoluto que la Santísima Virgen jamás cometió pecado actual alguno, ni mortal ni venial, cuya ignominia habría redundado en cierto modo en la del Hijo.*

Responderémos, que aquellos, á quienes Dios elige para algo, los prepara y dispone de modo que se hallen idóneos para lo que son elegidos, segun aquello (II Cor. 3, 6), *nos ha hecho ministros idóneos del Nuevo Testamento* ; y la B. Virgen fue elegida por Dios para ser Madre de Dios : por consiguiente no debe dudarse que Dios la hizo idónea por su gracia para esto, segun lo que el ángel la dice (Luc. 1, 30), *has hallado gracia delante de Dios ; hé aquí que concebirás etc.* Mas no hubiera sido idónea Madre de Dios, si alguna vez hubiese pecado ; ya porque el honor de los padres redundaba en los hijos, segun aquello (Prov. 17, 6), *gloria de los hijos los padres de ellos* ; y por el contrario *la ignominia de la Madre redundaría al Hijo* ; ya tambien porque tuvo una afinidad singular con Cristo, que recibió de ella la carne, por lo que se dice (II Cor. 6, 15) *¿qué concordia de Cristo con Belial?* ; ya tambien porque de una manera singular el Hijo de Dios, que es la sabiduría de Dios, habitó en ella, no solamente en su alma, sino tambien en su seno. Pero se dice (Sap. 1, 4), *en alma maligna no entrará la sabiduría, ni morará en cuerpo sometido á pecados*. Por consiguiente *es preciso reconocer en absoluto que la B. Virgen no cometió pecado alguno actual, ni mortal ni venial* ; para que así se cumpla en ella lo que se dice (Caut. 4, 17), *toda eres*

(1) En cuanto son ilustrados con cierto conocimiento ó ciencia más perfecta de los misterios divinos, disipándose

cierta interior ignorancia parcial de ellos.

(2) Así se colige del Concilio de Trento (ses. 6, can. 23).

hermosa, amiga mía, y no hay en ti man-cilla (1).

Al argumento 1.º dirémos, que en la B. Virgen despues de su santificacion en el seno subsistió el fômes del pecado, pero encadenado, esto es, de modo que no se dejase llevar de cualquiera movimiento desarreglado, que se anticipase á la razon: y, aunque á esto contribuyera la gracia de la santificacion, sin embargo no hastaba para ello; de otra suerte por la virtud de esta gracia la hubiera sido otorgado el que niugun movimiento pudiera existir en su sensualidad, sin estar prevenido por la razon: y entónces no tendría el fômes, lo cual es contrario á lo que se ha dicho (a. 4). Por consiguiente es preciso decir que lo que completó este encadenamiento fue la accion de la providencia divina, que no permitía que surgiera de este fômes movimiento alguno desordenado.

Al 2.º que Orígenes (hom. 17 in Luc. y otros doctores (2) entienden aquella frase de Simeon del dolor, que sufrió en la Pasion de Cristo. Pero San Ambrosio (*in hunc loc.*) dice « significarse por la » espada la prudencia de María, que no » ignoraba el misterio celestial; porque » la palabra de Dios es viva y fuerte y » más aguda que la espada más afi- » lada ». Otros por la espada entienden la duda, la que sin embargo no debe entenderse como duda de infidelidad sino de admiracion y discusion: porque dice San Basilio (epist. ad Optimum, 317) que « la B. Virgen, estando al pie de la cruz » y observándolo todo, despues del tes- » timonio de San Gabriel, despues del » inefable conocimiento de la concepcion » divina, despues de haber sido testigo » de tantos milagros, vacilaba », esto es, viendo por una parte á su Hijo sufrir tormentos ignominiosos y por otra al considerar sus maravillas.

Al 3.º que San Crisóstomo se escedió en aquellas palabras; las cuales pueden sin embargo esplicarse de modo que se

entienda que el Señor cohibió en ella, no un movimiento desordenado de vanagloria por relacion á ella, sino lo que pudiera ser interpretado por otros.

ARTÍCULO V. — ¿ La B. Virgen consi-guió por esta santificacion la plenitud de todas las gracias? (3)

1.º Parece que la B. Virgen no obtuvo por su santificacion en el seno la plenitud ó la perfeccion de la gracia; porque esto parece pertenecer al privilegio de Cristo, segun aquello (Joan. 1, 14), *le vimos como Unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad*; y lo que es propio de Cristo no debe atribuirse á otro. Luego la B. Virgen no recibió en la santificacion la plenitud de las gracias.

2.º Nada queda que agregar á lo que está lleno y perfecto; puesto que « perfecto es aquello á que nada falta », como se dice (Physic. lib. 3, t. 63 y 64). Pero la B. Virgen recibió adiccion de gracia, cuando concibió á Cristo; puesto que se ha dicho (Luc. 1, 35), *el Espiritu Santo vendrá sobre tí*, y ademas cuando fue elevada á la gloria. Luego parece que no tuvo en su primera santificacion la plenitud de las gracias.

3.º Dios nada hace en vano, como se dice (De cælo, lib. 1, t. 32; y l. 2, t. 59); y en vano hubiera tenido ciertas gracias, no ejerciendo nunca el uso de ellas: pues no se lee ó que enseñase, lo que es acto de sabiduría, ó que hiciese milagros, que es acto de la gracia gratuitamente dada. Luego no tuvo la plenitud de las gracias.

Por el contrario, el Angel dijo dirigiéndose á ella (Luc. 1, 28), *Dios te salve, llena de gracia*; lo cual al esplicarlo San Jerónimo (serm. De assumptione, ó epist. ad Paul. et Eustoch.) (4) dice: « bien llena de gracia María; puesto que » á los demas les es dada por partes, y

(1) Con los mismos argumentos podría demostrarse su in-munidad del pecado original, segun oportunamente advierte Drioux; por más que Nicolai insinúa lo contrario, fundándose en la distincion de que el pecado original no lo cometemos propiamente, sino que lo contraemos por su natural propa-gacion.

(2) San Gregorio Niseno entre ellos.

(3) El mencionado Raimundo Lulio dijo que « María Virgen

» era buena por naturaleza y que tenía por sí misma la pro- » piedad de hacer el bien », coincidiendo en esto con la herejía de Pelagio, que atribuía á las fuerzas humanas lo que es propio de la gracia.

(4) Así se ha venido anotando á la márgen en casi todas las ediciones; pero es de San Pedro Crisólogo (serm. 143 De *assumptione*).

» á ella se le infundió simultáneamente » toda la plenitud de la gracia ».

Conclusion. *La Santísima Virgen debió obtener de Cristo su Hijo mayor plenitud de gracia que los demas por razon de su más íntima union con él.*

Responderémos que, cuanto más se acerca algo al principio en un género cualquiera, tanto más participa del efecto de este principio. Por esta razon dice San Dionisio (Cœl. hierarch. c. 4) que los ángeles, que están más próximos á Dios, participan más de las bondades divinas que los hombres, y Cristo es el principio de la gracia por su propia potencia como Dios, é instrumentalmente como hombre. Por lo mismo se dice (Joan. 1, 17), *la gracia y la verdad fue hecha por Jesu-Cristo: y, como la B. Virgen fue la más próxima á Cristo segun la humanidad, porque de ella recibió la naturaleza humana; por esta razon debió obtener de él una plenitud de gracia mayor que los demas (1).*

Al argumento : 1.º dirémos, que Dios da á cada uno su gracia segun aquello, para que le elige: y, puesto que Cristo como hombre fue predestinado y elegido para ser Hijo de Dios en la virtud de santificar, le fue propio tener tal plenitud de gracia que redundase en todos, segun lo que se dice (Joan. 1, 16), *de su plenitud recibimos nosotros todos.* Pero la B. Virgen obtuvo tan gran plenitud de gracia, que era la más próxima al autor de la gracia, de modo que recibiera en sí al que está lleno de toda gracia y dándole á luz la derivase en cierto modo á todos.

Al 2.º que en las cosas naturales primero es la perfeccion de la disposicion, como cuando la materia está perfectamente dispuesta para la forma; lo segundo es la perfeccion de la forma, que es la más principal, porque es más perfecto el calor mismo, que proviene de la forma del fuego, que el que disponía á esta forma; y lo tercero es la perfeccion del fin, como el fuego tiene perfectísimamente las cualidades que le son propias, cuando llega á su lugar. De la misma manera en

la B. Virgen fue triple la perfeccion de la gracia: la 1.ª como dispositiva, por la que se hacía idónea para ser Madre de Cristo, y esta fue la perfeccion de la santificacion; la 2.ª perfeccion de la gracia existió en la B. Virgen por la presencia del Hijo de Dios encarnado en su seno; y la 3.ª es la perfeccion del fin, que tiene en la gloria. Es evidente que la segunda perfeccion es más principal que la primera, y la tercera que la segunda: 1.º por relacion á la liberacion del mal, pues 1.º en su santificacion fue libertada de la culpa original; 2.º en la concepcion del Hijo de Dios fue totalmente purificada del fomes; y 3.º en su glorificacion quedó libre tambien de toda miseria. 2.º Por órden al bien; pues primeramente en su santificacion consiguió la gracia, que la inclinaba al bien, en la concepcion del Hijo de Dios se consumó su gracia confirmando en el bien, y en su glorificacion llegó á la consumacion de la gracia, que la perfecciona en el goce de todo bien.

Al 3.º que no debe dudarse que la B. Virgen María recibiera escelerentemente el don de sabiduría y la gracia de las virtudes y tambien la de la profecía: sin embargo no recibió el que tuviera los usos todos de estas y semejantes gracias, como tuvo Cristo, sino segun que convenía á la condicion de la misma; pues tuvo el uso de la sabiduría en la contemplacion, segun aquello (Luc. 2, 19), *y María guardaba todas estas cosas, meditando en su corazon;* pero no tuvo el uso de la sabiduría para enseñar, porque esto no convenía al sexo femeníl, segun aquello (1 Timoth. 2, 12), *yo no permito á la mujer que enseñe.* Tampoco la convenía hacer milagros, mientras viviese: porque entónces la doctrina de Cristo debía ser confirmada por milagros, y por esto á solo Cristo y sus discípulos, que eran propagadores (2) de la doctrina de Cristo, convenía el hacer milagros. Por cuya razon se dice tambien de San Juan Bautista (Joan. 10) que *no hizo ningun milagro,* á fin de que todos dirigieran sus miradas á Cristo. Tuvo empero el uso de la profecía, segun se ve en el cántico que compuso, *mi alma engrandece al Señor,* etc. (Luc. 1, 47).

(1) Angeles y hombres, en estension y en intensidad. Drioux.

(2) Bojuli, portadores ó depositarios.

ARTÍCULO VI. — Fue propio de la B. Virgen ser así santificada ? (1)

1.º Parece que despues de Cristo fue propio á la B. Virgen el ser santificada en el seno : porque se ha dicho (a. 3 y 4) que la B. Virgen fue santificada en el vientre, para que se hiciese idónea para ser Madre de Dios. Es así que esto la es propio. Luego sola ella fue santificada en el seno (*de su madre*).

2.º Parece que hay quienes se aproximaron más á Cristo que Jeremías y San Juan Bautista, los cuales se dicen santificados en el seno (*de su madre*) ; porque se dice especialmente Cristo hijo de David y Abraham á causa de la promesa hecha especialmente sobre Cristo. Tambien Isaías profetizó de él de la manera más espresa ; y los apóstoles vivieron con él, y sin embargo no se lee que fueran santificados en el seno. Luego tampoco conviene á Jeremías y á San Juan Bautista el haber sido santificados en el útero.

3.º Job dice de sí mismo (Job. 31, 18) *desde la infancia creció conmigo la misericordia, y del vientre de mi madre salió conmigo* ; y sin embargo no por eso decimos que fuese santificado en el seno de su madre. Luego tampoco estamos obligados á decir que Jeremías y San Juan Bautista fueron santificados en el seno de su madre.

Por el contrario, dícese de Jeremías (Jerem. 1, 5), *antes que salieras de la matriz, te santifiqué*, y de San Juan Bautista (Luc. 1, 15), *será lleno del Espíritu Santo aún desde el vientre de su madre*.

Conclusion. *No fue exclusivamente propio de la Santísima Virgen María el ser santificada en el útero materno (2), habiéndolo sido tambien otros, como Jeremías y San Juan Bautista.*

Responderémos, que San Agustin (epist. ad Dardanum, 287 ó 57) parece que habla con duda de la santificacion de estos en el seno ; « porque el salto de » San Juan en el vientre de su madre » pudo ser, como dice él, la significacion » de cosa tan grande, esto es, que una

» mujer fuese Madre de Dios, que debe-
» ría ser conocida por los mayores, pero
» no conocida por el párvulo ; por cuya
» razon no se dice en el Evangelio, cre-
» yó el niño en el seno, sino *saltó*. Vemos
» sin embargo que el salto es propio no
» solo de los pequeñuelos, sino tambien
» de los animales ; y lo que hubo de es-
» traordinario en aquel movimiento fue
» el haber tenido lugar en el útero : por
» eso, como suelen hacerse los milagros,
» la tal exultacion fue hecha por Dios
» en el niño aquel movimiento, y no lu-
» manamente por él : y, aunque el uso
» de la razon y de la voluntad se hubiera
» acelerado en aquel niño, hasta el punto
» de poder conocer, creer y consentir
» desde el vientre de su madre, cosa que
» en los demas no tiene lugar, hasta que
» la edad los hace capaces de ello ; creo
» que esto debería tenerse como un mi-
» lagro de la potencia divina ». Pero,
puesto que en el Evangelio se dice espresamente de San Juan (Luc. 1, 15) que *será lleno del Espíritu Santo aún desde el vientre de su madre, y de Jeremías, ántes que salieras de la matriz, te santifiqué* ; parece deberse afirmar que fueron santificados en el vientre, aunque en él no tuvieron el uso de su libre arbitrio, del que habla San Agustin (ibid.): al modo que tambien los niños, que son santificados por el bautismo, no disfrutan inmediatamente del libre albedrío. Tampoco debe creerse que hayan sido santificados en el seno de su madre algunos otros, de quienes la Escritura no hace mencion : puesto que tales privilegios de la gracia, que se dan á algunos fuera de la ley comun, se ordenan á utilidad de otros, segun aquello (1 Cor. 12, 7), *á cada uno es dada la manifestacion del Espíritu para provecho* ; y sería inútil que algunos fueran santificados en el seno, si la Iglesia no lo supiese. Y, aunque no puede asignarse la razon de los juicios de Dios, esto es, porqué concede á unos y no á otros este don de la gracia ; sin embargo parece conveniente que los dos fueran santificados en el útero, para prefigurar la santificacion que debía producirse por Cristo 1.º por su Pasion, segun

(1) Bernardo de Lutzemburgo en su catálogo de los herejes dice que los maniqueos enseñaban que « el precursor de Cristo » Juan Bautista fue condenado, porque no creyó en Cristo ».

(2) Pero si el singularísimo privilegio de ser inmune ó preservada de toda mancha original.

aquello (Hebr. ult. 12), *Jesús, para santificar al pueblo por su sangre, padeció fuera de la puerta*, cuya Pasion anunció Jeremías con anticipacion de la manera más clara por sus palabras y por sus misterios y la figuró ántes del modo más espreso por sus sufrimientos; 2.º por el bautismo, segun aquello (1 Cor. 6, 11), *mas habeis sido lavados, mas habeis sido santificados*; á cuyo bautismo preparó San Juan á los hombres por el suyo.

Al argumento 1.º diremos, que la B. Virgen, que fue elegida por Dios para madre, obtuvo una gracia de santificacion mayor que San Juan Bautista y Jeremías, que lo fueron para ser especiales prefiguradores de la santificacion de

Cristo. La prueba de ello es que á la B. Virgen la fue concedido el no pecar más, ni mortal ni venialmente (1); miéntras que á ellos se cree que solo les fue otorgado el no pecar más mortalmente, mediante la proteccion de su gracia divina.

Al 2.º que en cuanto á otros puntos de vista pudieron los Santos estar más unidos á Cristo que Jeremías y San Juan Bautista; pero que estos lo estuvieron más estrechamente en cuanto á la figura espresa de la santificacion del mismo, como se ha dicho.

Al 3.º que la compasion, de que habla en él Job, no significa la virtud infusa, sino cierta inclinacion natural á el acto de esta virtud.

CUESTION XXVIII.

Virginidad de la B. María.

Vamos á tratar de la virginidad de la Madre de Dios, sobre la cual examinaremos: 1.º Fue vírgen al concebir? — 2.º Lo fue en el parto? — 3.º Quedó vírgen despues del parto? — 4.º Hizo voto de virginidad?

ARTÍCULO I. — La B. V. María fue Virgen en el acto de concebir? (2)

1.º Parece que la Madre de Dios no fue Vírgen al concebir á Cristo: porque ninguna prole, que tiene padre y madre, es concebida de madre vírgen; y Cristo se dice no solo tener madre, sino tambien padre, pues se lee (Luc. 2, 33), *su padre y su madre estaban maravillados de aquellas cosas, que de él se decían*; y más abajo (ibid. 48) la misma Madre dice, *mira cómo tu padre y yo angustiados te buscábamos*. Luego Cristo no fue concebido de vírgen madre.

2.º Pruébese (Matth. 1) que Cristo fue hijo de Abraham y de David, porque José descende de David; cuya prueba sería nula, si José no fuese padre de Cristo. Luego parece que la Madre de Cristo le concibió *ex semine Joseph*; y por tanto parece que no fue vírgen al concebirle.

3.º Dícese (Galat. 4, 4), *envió Dios á su Hijo hecho de mujer*; y en el lenguaje ordinario se llama mujer la que es conocida del varon. Luego Cristo no fue concebido de madre vírgen.

4.º Las cosas que son de la misma especie tienen el mismo modo de genera-

(1) No habiendo podido quedar en ella reato ni vestigio alguno ó consecuencia del pecado original, en que no incurrió: por cuya razon fue condenada por Pio V y Gregorio XIII la proposicion 73 de Miguel Bayo, en que aseguraba que « la B. Virgen sufrió todas las penalidades de la vida por causa del pecado original y murió por débito próximo del mismo ».

(2) Contra la herejía de los antiodiomarianitas, segun los cuales « María engendró parto de varon » ó no fue vírgen al concebir á su Hijo, sino que « lo engendró ó concibió en su útero de semen viril ». Los judios y Aquila decían con Eblon

Corinto, Joviniano y otros que « Cristo fue *(originado)* de uno » y otro sexo y nacido de su padre José » ó engendrado por él, segun atestigua *(hebreo)* 24) San Epifanio con referencia á Cerrito. Así el Símbolo apostólico y el constantinopolitano como los concilios, todos enantos han tratado de este punto, declaran ser de fe que María quedó Vírgen en el parto y ántes y despues de él, siendo entre ellos el más esplicito el lateranense (can. 2 y 3) en tiempo de Martino I, como tambien el papa Paulo IV en su bula publicada á este mismo propósito.

ción; puesto que la generacion recibe la especie de su término, lo mismo que los demas movimientos. Mas Cristo fue de la misma especie que los otros hombres, segun el Apóstol (Philip. 2, 7), *hecho á la semejanza de hombres y hallado en la condicion como hombre*. Luego, generándose los demas hombres por la union del hombre y de la mujer, parece que tambien Cristo fuera engendrado de semejante manera; y por tanto no parece que fue concebido de madre vírgen.

5.º Toda forma natural tiene una materia á ella determinada, fuera de la que no puede existir; y la materia de la forma humana parece ser *semen maris et femina*. Luego, si el cuerpo de Cristo no fue concebido *ex semine maris et femina*, no fue verdaderamente cuerpo humano: lo cual es inconveniente. Luego parece que no fue concebido de madre vírgen.

Por el contrario, dícese (Is. 7, 14), *he aquí que concebirá una vírgen*.

Conclusion. *La Madre de Cristo lo concibió quedando vírgen.*

Responderémos que, se debe confesar en absoluto que la Madre de Cristo concibió siendo vírgen; porque lo contrario pertenece á la herejía de los ebionitas y de Cerinto (1), que consideraban á Cristo simplemente como un hombre y le creían nacido de los dos sexos. En efecto: convenía que Cristo fuera concebido de una vírgen por cuatro razones: 1.ª para conservar la dignidad del Padre que le enviaba; porque, siendo Cristo el Hijo verdadero y natural de Dios, no fue conveniente que tuviera otro padre que Dios, para que no fuera transferida á otro la dignidad de Dios Padre; 2.ª fue conveniente esto á la propiedad del mismo Hijo que es enviado, el cual es en verdad el Verbo de Dios; y el Verbo se concibe sin corrupcion alguna del corazon, ántes bien la corrupcion del corazon no permite la concepcion perfecta del Verbo; luego, puesto que la carne fue tomada por el Verbo de Dios, para ser carne del Verbo de Dios, fue conveniente que ella fuera concebida sin corrupcion por parte de la madre; 3.ª fue conveniente esto á la dignidad de la humanidad de Cristo, en la

que no debió tener lugar el pecado, por la cual se destruía el pecado del mundo, segun aquello (Joan. 1, 29), *he ahí el Cordero de Dios, esto es, el inocente, que quita el pecado del mundo*; mas no era posible que en una naturaleza ya corrompida por el concúbito naciera una carne sin mancha de pecado original, por cuya razon dice San Agustin (De nuptiis et concupiscentia, l. 1, c. 12): «solamente te el concúbito nupcial no existió allí, esto es; en el matrimonio (2) de María y de José; porque en una carne de pecado no podía tener lugar sin esa vergonzosa concupiscentia carnal, que proviene del pecado, sin la cual quiso ser concebido el que había de estar sin pecado»; 4.ª por el fin mismo de la Encarnacion de Cristo, que tuvo lugar para que los hombres renaciesen en hijos de Dios, *non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo*, esto es, por la misma virtud de Dios, cuyo modelo de generacion debió aparecer en la concepcion misma de Cristo. Por lo cual dice San Agustin (lib. De sancta virginitate, c. 6): «era preciso que nuestra cabeza por insigne milagro naciese segun la carne de una vírgen, para significar que sus miembros debían segun el espíritu nacer de otra vírgen, que es la Iglesia».

Al argumento 1.º dirémos que, como dice Beda (sup. Luc. l. 1, c. 7), «se llama José padre del Salvador, no porque realmente lo fuera, como pretenden los fotinianos; sino que, para conservar la reputacion de María, ha sido considerado como tal por todo el mundo». Por esta razon se dice (Luc. 3, 23), *hijo de José, segun se creía*. O, como dice San Agustin (De consensu Evangelistarum, l. 2, c. 1), «se llama á José padre de Cristo, del mismo modo que se le llama esposo de María, sin la union carnal por la misma copulacion del matrimonio, y esto de una manera más unida que si hubiera sido adoptado por otro; pues tampoco por eso debía dejarse de llamar José padre de Cristo, porque no lo había engendrado por el comercio carnal; toda vez que con razon sería tambien padre de un

(1) Como tambien de Carpócrates, segun dice San Agustin (De haeres. cap. 7).

(2) Del que dice poco ántes que «concurrieron en él todos los bienes de las nupcias: prole, fidelidad y sacramento».

» niño aquel que no le hubiera tenido
» con su esposa y lo hubiera adoptado
» por otra parte ».

Al 2.º que, como dice San Jerónimo (sup. Matth. c. 1, sup. illud, *Christi generatio sic erat*), « no siendo José padre
» del Señor Salvador, el orden de su
» generacion se deduce hasta José: 1.º
» porque las Escrituras no acostumbran
» á seguir en las generaciones el orden de
» las mujeres; 2.º porque José y María
» fueron de una misma tribu, y de consi-
» guiente estaba obligado por la ley á
» recibirla como pariente suyo ». Y, como
dice San Agustín (De nuptiis et concupiscentia, l. 1, c. 11), « la genealogía de-
» bió ser continuada hasta José, para no
» injuriar á aquel matrimonio, más noble
» sin duda por parte del sexo viril, cuando
» por otra parte no sufría detrimento la
» verdad, puesto que José y María des-
» cendían los dos de la raza de David ».

Al 3.º que, como dice la Glosa (ord. August. cont. Faust. l. 23, c. 7), puso la palabra *mulierem* por *femina*, « si-
» guiendo la costumbre de los hebréos;
» pues el uso de la locucion hebréa llama
» *mulieres*, no á las corrompidas en su
» virginidad, sino á las hembras ».

Al 4.º que aquel razonamiento tiene lugar en las cosas, que reciben el ser por las vías naturales: porque la naturaleza, así como se determina á un solo efecto, de la misma manera está determinada para un modo de producirle; mientras que la virtud divina sobrenatural, siendo infinita, como no está determinada á un efecto, tampoco lo está á la manera de producir cualquier efecto: y por eso, como la virtud divina ha podido hacer que el primer hombre fuera formado del fango de la tierra, de la misma manera pudo hacerse también por virtud divina que el cuerpo de Cristo fuera formado de la Virgen *absque virili semine*.

Al 5.º que, según el Filósofo (De gener. animal. l. 1, c. 2, 19 y 20), *semen maris* no es como la materia en la concepcion del animal, sino solo como el agente; pues la mujer sola suministra la materia de la concepcion. Por consiguiente, porque faltó *semen maris* en la con-

cepcion del cuerpo de Cristo, no se sigue que le faltase la debida materia. Sin embargo, si el *semen maris* fuera la materia del feto concebido en los animales, es evidente que no es una materia permanente en la misma forma, sino una materia transformada. Y, aunque la potencia natural no pueda transmutar en una cierta forma sino una materia determinada; sin embargo la virtud divina, que es infinita, puede cambiar toda materia en cualquiera forma. Por esta razón, así como transmutó el barro de la tierra en cuerpo de Adam, así pudo cambiar en cuerpo de Cristo la materia suministrada por la madre, aunque esta no fuera suficiente para la concepcion natural.

ARTÍCULO II. — La Madre de Dios fue virgen en el parto? (1)

1.º Parece que la Madre de Cristo no fue virgen en el parto: porque dice San Ambrosio (super Luc. c. 1, sup. illud, *Omne masculinum*): « el que santificó la
» vulva ajena para que naciese un Pro-
» feta, es el que la ha abierto á su madre,
» para salir sin mancha »; y la apertura de la vulva excluye la virginidad. Luego la madre de Cristo no fue virgen en el parto.

2.º En el misterio de Cristo no debió haber cosa alguna, por la que apareciese su cuerpo fantástico. Pero no parece convenir á un cuerpo verdadero, sino á un cuerpo fantástico, que pueda pasar por lo cerrado; porque dos cuerpos no pueden estar simultáneamente en un mismo punto. Luego el cuerpo de Cristo no debió salir del seno cerrado de la madre; y por lo tanto no fue conveniente que fuese virgen en el parto.

3.º Como dice San Gregorio (homil. octavarum Paschæ, 26, in Evang.), al entrar el Señor, estando las puertas cerradas, después de la resurreccion á donde se hallaban sus discípulos, « manifestó
» que su cuerpo era de la misma natura-
» leza y de distinta gloria »; y de este modo parece pertenecer á la gloria del cuerpo el pasar á través de lo que está cerrado. Pero el cuerpo de Cristo en su

(1) Contra Joviniano y otros herejes, que decían « haber perdido María su virginidad en el parto », según atestiguan San Agustín (cont. Julian. l. 1, arg. 2). Dogma de fe declarado

por Paulo IV y por los concilios 1.º de Efeso y Telense en su rescripto al papa Siricio.

concepcion no fue glorioso, sino pasible en semejanza de carne de pecado, como dice el Apóstol (Rom. 8). No salió pues por el útero cerrado de la vírgen.

Por el contrario, en un discurso pronunciado en el concilio de Efeso (1) (p. 3, c. 19) se dice: « la naturaleza despues » del parto no conoce ya más á la vírgen; » pero la gracia muestra á la que pare y » la ha hecho madre y no ha perjudicado » á su virginidad ». Luego la Madre de Cristo fue vírgen en el parto.

Conclusion. *Debe afirmarse sin género de duda que la Madre de Cristo permaneció Virgen tambien en el parto.*

Responderémos, que *sin duda alguna debe afirmarse (2) que la Madre de Cristo fue tambien vírgen en el parto*, porque el Profeta no solamente dice, *he aquí que concebirá una vírgen*, sino que tambien añade, *y parirá un hijo* (Is. 7, 14). Esto fue conveniente por tres razones: 1.^a porque convenía á la propiedad del que nacía, que es el Verbo de Dios, puesto que el Verbo no solamente es concebido en el corazon sin corrupcion, sino que procede de él tambien sin corrupcion. Por consiguiente, para que se manifestase que aquel sería el cuerpo del mismo Verbo de Dios, fue conveniente que naciese del seno incorrupto de la vírgen. Por esto se lee en el discurso del concilio de Efeso: « la que pare una carne » pura pierde su virginidad; pero, puesto » que el Verbo de Dios nació en la carne, » guarda la virginidad, manifestándose » por esto que él es el Verbo; porque ni » nuestro verbo, cuando es producido, » corrompe el espíritu, ni Dios Verbo » sustancial al querer nacer ha destruido » la virginidad ». 2.^a Fue conveniente esto en cuanto al efecto de la encarnacion de Cristo, porque vino para destruir nuestra corrupcion; por lo cual no fue conveniente que corrompiese la virginidad de la madre al nacer. Esto es lo que hace decir á San Agustín (in quodam serm. de Nativ. Domini.): « no convenía que el » que había venido á salvar lo que estaba » corrompido violase con su venida la » pureza de su madre ». 3.^a Fue conveniente en fin que el que había mandado

honrar á los padres no disminuyera el honor de su madre al nacer.

Al argumento 1.^o dirémos, que San Ambrosio dice esto al esplicar este pasaje, que el Evangelista (Luc. 2) alegó de la ley: *todo macho, que abriese matriz, será consagrado al Señor*. Lo cual en verdad, como dice Beda (c. 8, in Luc.), » se conforma con la manera ordinaria de » espresarse; no que deba creerse que » el Señor, que había santificado el seno » de su madre al entrar en él, le hubiera » hecho perder su virginidad, cuando » salió de él ». Por consiguiente aquella abertura no significa la apertura comun del claustro del pudor virginal, sino solo la salida de la prole del seno de la madre.

Al 2.^o que Cristo quiso demostrar la verdad de su cuerpo, de modo que á la vez tambien se declarase su divinidad; y por esto mezcló á las humillaciones los prodigios. Así, para manifestar que su cuerpo es verdadero, nace de mujer; pero para manifestar su divinidad, nace de vírgen: pues tal parto conviene á Dios, como dice San Ambrosio en el himno de la Natividad.

Al 3.^o que algunos dijeron que Cristo en su nacimiento había tomado el dote de la sutileza; así como, cuando anduvo á pie enjuto sobre las aguas del mar, dicen que había tomado el de la agilidad. Pero esto no concuerda con lo que ya se ha determinado (C. 14); porque tales dotes del cuerpo glorioso provienen de la redundancia de la gloria del alma sobre el cuerpo, como se dirá al tratar de los cuerpos gloriosos (Supplem. C. 95). Además se ha dicho (C. 14, a. 1, al 2.^o) que Cristo ántes de su Pasión permitía á su carne hacer y sufrir lo que la es propio; y que no tenía lugar tal redundancia del alma sobre el cuerpo. Por consiguiente dirémos que todas estas cosas fueron hechas milagrosamente por virtud divina. Por esta razon dice San Agustín (sup. Joan. tract. 121): « al cuerpo blau » do, en que residía la divinidad, no fue » ron obstáculo las puertas cerradas; » pues pudo entrar sin abrirlas el que na » ciendo permaneció intacta la virginidad » de la madre »; y ¡San Dionisio dice

(1) Por Teodoro de Aneira sobre la natividad de Cristo.

(2) Contra Joviniano, quien segun San Agustín (hæres. 82) destruía la virginidad de María, diciendo que al parir fue

« corrupta »; aunque San Jerónimo no hace mencion de este error en sus libros contra el citado hereje.

(epist. 3, ad Cajum) que « Cristo obraba » sobre el hombre las cosas que son del » hombre, y esto lo demuestra la Virgen » al concebirle sobrenaturalmente, y el » agua instable sosteniendo la gravedad » de los pies terrenales ».

ARTÍCULO III. — La Madre de Dios permaneció virgen despues del parto ? (1)

1.º Parece que la Madre de Cristo no permaneció virgen despues del parto: pues se dice (Matth. 1, 18), *antes que concurriesen juntos José y María, se halló haber concebido en el vientre de Espiritu Santo*. Pero no diría el Evangelista, *antes que concurriesen*, si no hubieran de concurrir; porque nadie dice de alguien que no ha de comer, antes que coma. Luego parece que la B. Virgen tuvo alguna vez accesos carnales con San José; y por lo tanto no permaneció virgen despues del parto.

2.º Añádese (ibid.) por las palabras del ángel, que hablaba á José, *no temas de recibir á María tu cónyuge*; y el matrimonio es consumado por la cópula carnal. Luego parece que alguna vez hubo union carnal entre María y José, y por tanto parece que no quedó virgen despues del parto.

3.º En el mismo lugar un poco despues se añade, *y recibió á su mujer, y no la conoció, hasta que parió á su Hijo Primogénito*; y este adverbio *donec* ha solido designar un tiempo determinado, el que cumplido se haga lo que hasta ese tiempo no se hacía. Mas el Verbo *cognoscendi* (2) se refiere allí al cóito, como se dice tambien (Gen. 4, 1) que *Adam conoció á su mujer*. Luego parece que despues del parto la B. Virgen fue conocida carnalmente por San José; y por lo tanto que no permaneció Virgen despues del parto.

4.º No se puede llamar primogénito sino el que tiene hermanos que le siguen; por cuya razon se dice tambien (Rom.

8, 29), *los que conoció en su presciencia á estos tambien predestinó para ser hechos conformes á la imágen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos*. Pero el Evangelista llama á Cristo primogénito de su Madre. Luego tuvo otros hijos despues de Cristo, y por lo tanto parece que la Madre de Cristo no permaneció virgen despues del parto.

5.º Dícese (Joan. 2, 12), *despues de esto se fue á Cafarnaum él, esto es, Cristo, y su Madre y sus hermanos*; y se llaman hermanos los que son nacidos de la misma madre. Luego parece que la B. Virgen tuvo otros hijos despues de Cristo.

6.º Dícese Matth. 27, 55), *estaban allí, esto es, junto á la cruz de Cristo, muchas mujeres á lo lejos, que habían seguido á Jesús desde Galilea sirviéndole, entre las cuales estaba Maria Magdalena y Maria madre de Santiago y de Josefy la madre de los hijos del Cebedéo*; y parece que esta María, que aquí se dice madre de Santiago y de José, es tambien madre de Cristo; porque se dice (Joan. 19, 25) que *estaba junto á la Cruz de Jesús Maria su Madre*. Luego parece que la Madre de Cristo no permaneció Virgen despues del parto.

Por el contrario, dícese (Ezech. 44, 2), *esta puerta estará cerrada y no se abrirá, y, hombre no pasará por ella, porque el Señor Dios de Israel ha entrado por ella*; lo cual al esplicarlo San Agustin en cierto discurso (3) dice: ¿qué es *la puerta cerrada* en la casa del Señor, sino que María siempre será *in-tacta*? » Y ¿qué es *hombre no entrará por ella*, sino que José no la conoció? Y ¿qué es, *el Señor solo entra y sale por ella*, sino que el Espiritu Santo la hará concebir y que por ella nacerá el Señor de los ángeles? Y qué es, *cerrada estará para siempre*, sino que María es virgen antes del parto y virgen en el parto y virgen despues del parto?

Conclusion. *Debe absolutamente afirmarse que la Madre de Dios, así como*

(1) Contra Helvidio (citado en el testo), Joviniano y Lucas Sternberger, que aseguraban que « María había concebido » y parido otros hijos ademas de Cristo su unigénito. » La Iglesia canta *post partum Virgo inviolata permansisti*, conforme á las terminantes declaraciones del concilio telense y de los papas Siricio y Paulo IV, contra los antidicomarianitas.

(2) Del que ordinariamente usa la sagrada Escritura, para designar con cierto decoro el acto de la cópula, especialmente

tratándose de la licita y coonestada por el matrimonio.

(3) El 14 *De natali Domini*, ó el 25 en el apéndice de varios sermones; aunque parece no ser del referido Doctor, quien sin embargo espresa algo muy parecido en su sermón 2, como tambien San Jerónimo y San Ambrosio, y así lo explica ó interpreta tambien Rufino entre las obras de San Cipriano sobre el Símbolo de los apóstoles.

concebido y parió quedando virgen, permaneció tambien virgen despues del parto.

Responderémos, que sin la menor duda debe detestarse el error de Helvidio, que tuvo la presuncion de decir que la Madre de Cristo despues del parto fue conocida carnalmente por José, y que había engendrado otros hijos: porque esto deroga 1.º á la perfeccion de Cristo; el cual, así como segun su naturaleza divina es Unigénito del Padre, como su hijo perfecto en todo, así convino que fuese unigénito de su Madre, como fruto de ella el más perfecto; 2.º este error injuria al Espíritu Santo, que tuvo por santuario el seno de la Virgen, en el que formó el cuerpo de Cristo; y por consiguiente no convenia que este santuario fuese en adelante violado por una union carnal; 3.º ataca á la dignidad y santidad de la Madre de Dios, que parecería ingratisima, si no se hubiera contentado con un Hijo tal, y si voluntariamente quisiera perder por el concúbito de la carne la virginidad, que se había conservado en ella milagrosamente; 4.º habría que imputar tambien al mismo San José la mayor presuncion, si hubiera atentado á la pureza de la que segun la revelacion del ángel sabía que había concebido á Dios del Espíritu Santo. Por lo tanto se debe afirmar absolutamente que la Madre de Dios, así como concibió virgen y parió virgen, así tambien permaneció virgen despues del parto para siempre.

Al argumento 1.º dirémos que, como dice San Jerónimo (lib. cont. Helvidium, c. 1), «debe entenderse que esta preposicion *ante*, aunque indica muchas veces una consecuencia, sin embargo manifiesta algunas veces únicamente las cosas que se pensaban primero; ni es necesario que se realicen las cosas pensadas, puesto que á veces sobrevienen causas que impiden sean hechas: como si alguno dice, ántes que comiese en el puerto, navegué; no se entiende que coma en el puerto, despues de haber navegado, sino que pensaba comer en el puerto». Y de la misma manera dice el Evangelista, *ántes que concurrieran, se halló haber concebido en el vientre del Espíritu Santo*, no porque despues con-

viniesen; sino porque, cuando parece que convendrían, llegó ántes la concepcion por el Espíritu Santo, de lo que resultó que ya no se uniesen.

Al 2.º que, como dice San Agustín (De nuptiis et concupiscentia, l. 1, c. 11), «San José llamaba á la Madre de Dios su mujer por la primera fe del desposorio, á la cual no había conocido por el concúbito ni la había de conocer; porque, como dice San Ambrosio (*super Luc. c. 1, sup. illud, nomen virginis María*), «la celebracion de las nupcias no prueba la pérdida de la virginidad, sino que atestigua el matrimonio».

Al 3.º que algunos dijeron que esto no debe entenderse del conocimiento carnal, sino del conocimiento intelectual: porque dice San Crisóstomo (hom. 1 in opusc. imperf.) que «no conoció San José, ántes que pariese, cual era su dignidad, sino despues que parió, entonces la conoció»: porque por su prole se hizo más grande (1) y más digna que el mundo entero, puesto que solo ella recibió en el estrecho recinto de su seno al que el mundo entero no podía contener. Otros refieren esta espresion al conocimiento de la vista: porque, así como la faz de Moisés, que conversaba con Dios, fue glorificada, hasta tal punto que los hijos de Israel no podían dirigirle sus miradas; así María cubierta del esplendor de la virtud del Altísimo no podía ser conocida por San José hasta que pariese; pero despues del parto se dice que la conoció por su rostro, no por el tacto de lujuria. San Jerónimo (lib. advers. Helvid. c. 3) concede que debe entenderse sobre el conocimiento carnal; pero dice que las palabras *usque* ó *donec* pueden tener dos sentidos en las Sagradas Escrituras; pues unas veces designan un tiempo cierto, segun aquello (Galat. 3, 19), *por causa de las transgresiones fue puesta la ley, hasta que viniere la simiente á quien había hecho la promesa*; y otras indica un tiempo indefinido, segun aquello (Ps. 122, 2), *nuestros ojos al Señor Dios nuestro, hasta que tenga misericordia de nosotros*; por lo cual no debe entenderse que despues de alcanzada la misericordia se aparte

(1) *Spatioior* se lee comunmente en las ediciones antiguas y en algunos manuscritos; pero en el códice de Alcañiz (*speciosior*).

(1) «más singular», y en la edicion de Pátua (*speciosior*) «más bella».

la vista de Dios; y segun este modo de hablar se significan las cosas, de que podría dudarse, si no hubiesen sido escritas; y las demas se dejan á nuestra inteligencia. Conforme pues á esto dice el Evangelista que la Madre de Dios no fue conocida del varon hasta el parto, para que comprendamos mucho mejor que no lo fue despues del parto.

Al 4.º que las divinas Escrituras acostumbra á dar el nombre de primogénito, no solo al que tiene otros hermanos, sino al que ha nacido el primero: de otra manera, si no es primogénito sino el que tiene hermanos posteriores, los nacidos primero no se deben (1), hasta tanto que no naciesen otros despues: lo cual es evidentemente falso, puesto que segun la ley se manda redimir á los primogénitos en el término de un mes.

Al 5.º que, como dice San Jerónimo (sup. Matth. c. 12, sup. illud, *ecce mater ejus*), «hay quienes creen que los hermanos del Señor son hijos que San José » había tenido con otra mujer; pero nosotros entendemos que los hermanos del Señor fueron, no los hijos de San José, sino los primos del Salvador y los hijos de María su tia». En efecto: de cuatro maneras se llaman hermanos en las Escrituras, á saber: por naturaleza, por nacion, por parentesco y por afecto. Así han sido llamados los hermanos del Señor, no segun la naturaleza nacidos de la misma madre, sino por parentesco como siendo sus consanguíneos. Pero, como dice San Jerónimo (contra Helvidium, c. 9), «se debe creer más que San José » permaneció vírgen, puesto que no se lee que tuviese otra mujer, y la fornicacion no cabe en el santo varon ».

Al 6.º que la María, que se llama madre de Santiago y de José, no se entiende ser la Madre del Señor, la cual en el Evangelio no solía llamarse sino con el sobrenombre de su dignidad, diciendo que era la Madre de Jesus. Esta María se entiende era la mujer de Alféo, de quien

es hijo Santiago el menor, que fue llamado hermano del Señor.

ARTÍCULO IV. — La Madre de Dios hizo voto de virginidad? (2)

1.º Parece que la Madre de Dios no hizo voto de virginidad: porque se dice (Deuter. 7, 14), *no habrá entre vosotros estéril de ambos sexos*; y la esterilidad sigue á la virginidad. Luego la conservacion de la virginidad era contraria al precepto de la antigua ley: y, como la ley antigua estaba aún vigente, ántes que Cristo naciese; por esta razon no pudo lícitamente la B. Vírgen ofrecer voto de virginidad en aquel tiempo.

2.º Dice el Apóstol (1 Cor. 7, 25), *cuanto á las vírgenes no tengo mandamiento del Señor, mas doy consejo*. Pero la perfeccion del consejo debió comenzar por Cristo, que es el fin de la ley, como dice el Apóstol (Rom. 10). Luego no fue conveniente que la B. Vírgen hiciese voto de virginidad.

3.º La Glosa de San Agustín (3) dice (1 Tim 5, sup. illud, *habentes damnationem*, etc., lib. De bono viduit. c. 9) que, «para los que hacen voto de castidad » es una falta punible, no solamente el casarse, sino aún el quererlo ». Pero la Madre de Cristo ningun pecado punible cometió, como se ha demostrado (C. 27, a. 4). Luego, habiéndose casado, como se ve (Luc. 1); parece que no hizo voto de virginidad.

Por el contrario, dice San Agustín (lib. De sancta virginitate, c. 4): «María contestó al ángel que le anunciaba » *¿cómo se hará esto, puesto que no conozco varon* »? lo cual sin duda no lo diría, si ella ántes no hubiera ofrecido á Dios en voto su virginidad.

Conclusion. *Convino que la virginidad de la Madre de Dios [1] le fuese consagrada por voto; mas no es de creer lo hiciese absolutamente [2] ántes de su desposorio con San José, y si de acuerdo con él [3] ya su esposo (4).*

(1) En ofrenda al Señor.

(2) Condénase aquí indirectamente á los adversarios de los votos, como los lamperianos, calvinistas y luteranos, ó en general de la continencia, como Vigilancio y Juan de Westfalia. Calvino con Beza y otros novatores negaron el voto de virginidad de María, que San Agustín, San Anselmo, San Gregorio Niseno, San Bernardo y otros antiguos PP. de la Iglesia consignan y demuestran de propósito.

(3) Así las modernas ediciones unánimes segun la rectifica-

cion de Nicolai; que las antiguas y la áurea ponen *Apostolus dicit*, y la antigua de Paris con el códice de Alcañiz y algun otro *Glosa Hieronymi*.

(4) Cuyo voto sin embargo no consta tan espresamente entre los SS. PP., si bien parece deducirse como consecuencia del acuerdo comun indicado en el texto, y así lo insinúan entre otros San Bernardo, San Agustín, San Gregorio Niseno y Beda.

Responderémos que, como se ha demostrado en la 2.^a Parte (2.^a-2.^a C. 88, a. 6), las obras de perfeccion son más loables, si se celebran por voto. Pero la virginidad debió brillar principalmente en la Madre de Dios, como se desprende de las razones dichas (a. 1); y por eso fue conveniente que su virginidad fuese consagrada á Dios por voto. Pero, puesto que en tiempo de la ley era preciso que tanto las mujeres como los hombres se aplicasen á la generacion, porque el culto de Dios se propagaba segun el origen de la carne, ántes que Cristo naciese de aquel pueblo; *no se cree que la Madre de Dios, ántes de desposarse con San José, hiciese absolutamente voto de virginidad*; sino que, aunque lo deseaba, sometió sin embargo en esto su voluntad al arbitrio divino: *pero despues, ya casada segun lo exigian las costumbres de aquel tiempo, hizo voto de virginidad simultáneamente con su esposo.*

Al argumento 1.^o dirémos que, puesto

que parecía estar prohibido por la ley (1) el no procurar dejar hijos sobre la tierra, por eso no hizo la Madre de Dios voto absoluto de virginidad, sino condicional, si era del agrado de Dios; pero, despues que supo que le era acepto, lo hizo absoluto ántes de la anunciacion por el ángel.

Al 2.^o que, así como la plenitud de la gracia existió perfectamente en Cristo, y sin embargo algun principio de ella existió anteriormente en su Madre; así tambien la observancia de los consejos, que es efecto de la gracia, comenzó perfectamente en Cristo, pero de algun modo fue incoada en la Virgen su Madre.

Al 3.^o que aquel pasaje del Apóstol debe entenderse de las que hacen voto absoluto de castidad: lo cual en verdad no hizo la Madre de Dios, ántes de que se desposase con San José; pero despues de su matrimonio lo hicieron ambos de comun acuerdo.

CUESTION XXIX.

Desposorio de la Madre de Dios.

1.^o Debíó nacer Cristo de mujer desposada?—2.^o Hubo verdadero matrimonio entre María Madre del Señor y San José?

ARTÍCULO I. — Debíó nacer Cristo de una virgen desposada? (2)

1.^o Parece que Cristo no debíó nacer de una virgen desposada: porque el desposorio se ordena á la cópula carnal; y la Madre del Señor nunca quiso hacer uso de esta union, porque esto derogaría á la virginidad de su mente. Luego no debíó ser desposada.

2.^o Que Cristo naciese de la Virgen fue un milagro; por lo que dice San

Agustin (epist. ad Volusianum, 137 ó 3): « la misma potencia de Dios sacó el cuerpo del niño por medio de las virginales entrañas de la inviolada madre, que despues introdujo los miembros del jóven estando las puertas cerradas. En esto nada habrá admirable, si se busca la razon; nada singular, si se pide ejemplo ». Pero los milagros se hacen para la confirmacion de la fe, por lo que deben ser manifiestos. Luego, puesto que el matrimonio cubrió con un velo este mi-

(1) No empero ilícita ni denigrante la virginidad, segun hacen observar San Jerónimo y San Ignacio, comprobándolo con los ejemplos de Eliséo, Jeremías y Daniel con sus tres compañeros.

(2) Ciertos modernos maniqueos han sostenido la donosa heresia de que « María no fue mujer »; cuya refutacion se da aquí por concluyente en el hecho de demostrar que fue casada y virgen.

lagro, no parece que fuera conveniente que Cristo naciese de desposada.

3.º San Ignacio mártir, como dice San Jerónimo (super. Matth. c. 1, sup illud, *cum esset desponsata*) dió por razon del desposorio de la Madre de Dios « la de » que se ocultase su parto al diablo, en » cuanto le juzga engendrado, no de una » vírgen, sino de una mujer casada ». Pero esta razon parece ser nula, ya porque el diablo conoce por su sagacidad natural lo que se hace corporalmente; ya tambien porque despues los demonios conocieron en alguna manera á Cristo por una multitud de signos evidentes; por cuya razon se dice (Marc. 1, 24) que *un hombre poseido del espíritu inmundo comenzó á gritar diciendo: ¿qué tenemos que ver contigo, Jesus Nazareno? ¿has venido á destruirnos ántes de tiempo? sé que eres el Santo de Dios*. Luego no parece haber sido conveniente que la Madre de Dios fuese desposada.

4.º San Jerónimo asigna otra razon (1) de esto (ibid.), « para que la Madre de Dios no fuese apedreada por los » judíos como adúltera ». Pero esta razon parece ser nula: pues, si no hubiera sido desposada, no podría ser condenada por adulterio. Por lo tanto no parece haber sido razonable que Cristo naciese de vírgen desposada.

Por el contrario, dícese (Matth. 1, 18), *estando María Madre de Jesus desposada con José*; y Luc. 1, 26), *el ángel Gabriel fue enviado de Dios á María vírgen, desposada con un varon que se llamaba José*.

Conclusion. *Fue conveniente que Cristo naciese de mujer vírgen desposada por la triple razon de ocultar al diablo su nacimiento, salvar la honra de su Madre y simbolizar su casto desposorio con la Iglesia tambien vírgen.*

Responderémos, *que fue conveniente que Cristo naciese de una vírgen desposada, ya por él mismo, ya por su Madre, ya tambien por nosotros. A causa del mismo Cristo por cuatro razones: 1.º para que no fuera despreciado de los infieles, como nacido ilegítimamente; por lo que dice San Ambrosio (super. Luc.*

c. 1, sup. illud, in mense sexto): « ¿qué » se podría argüir á los judíos, qué á » Herodes, si pareciese perseguir á un » nacido de adulterio? ». 2.ª Para que se describiese su genealogía como de costumbre por la línea masculina. Por este motivo dice el mismo Doctor (super Luc. c. 3; sup. illud, et ipse Jesus erat, etc): « el » que vino al mundo, debió ser descrito » segun la costumbre del mundo. Trátase » empero de la persona de un hombre, » que reivindica la dignidad de su prosapia en el senado y en los demas cargos » de las ciudades: y la costumbre de las » Escrituras nos instruye (en esto) indagando siempre el origen del varon ». 3.º Para la tutela del niño nacido, con el fin de que el diablo no tuviera gran empeño en perjudicarlo. Por esta razon dice San Ignacio que ella fue desposada, « para » ocultar al diablo su parto » (2). 4.ª Para que fuera alimentado por San José; por cuya razon tambien fue llamado su padre, como nutricio. Fue tambien conveniente por parte de la Virgen: 1.º porque por esto se hace libre de la pena, esto es, « para que no fuese apedreada por los » judíos como adúltera », segun dice San Jerónimo (ibid.); 2.º para librarse por esto de la infamia, por cuya razon dice San Ambrosio (super Luc. c. 1, sup. illud, in mense sexto) que « fue desposada, para » que no fuese acusada de haber manchado su virginidad, al ver en su embarazo una señal de corruptela »; 3.º para que San José la ayudase, como dice San Jerónimo (ibid.). Por parte nuestra fue tambien conveniente: 1.º puesto que fue probado por testimonio de San José que Cristo nació de Virgen. Por esto dice San Ambrosio (super Luc. ibid.): « como testimonio más elocuente » del pudor de María está su esposo, que » podría condolerse de la injuria y vengar » el oprobio, si no conociera el secreto (sacramentum) ». 2.º Porque las mismas palabras de la Virgen madre, que atestiguan su virginidad, se hacen más creíbles. Por lo cual dice San Ambrosio (sup. Luc. ibid.): « las palabras de María me » recen más crédito, y se aleja todo motivo de mentira; porque, si ella hubie-

(1) Lh 2.ª de las tres que por su parte espone ántes de la 4.ª tomada de San Ignacio y aducida en el arg. 3.º

(2) Razon aducida tambien despues por Orígenes (hmo. 6

in Luc.), San Basilio (orut. De nativitate Domini), San Jerónimo, San Agustín, San Bernardo y varios otros SS. PP.

» se estado en cinta sin estar casada, parecería que había querido ocultar su falta con la mentira; pero estando casada no tuvo motivo para mentir, puesto que el premio del matrimonio y la gracia de las bodas es la fecundidad de las mujeres: cuyas dos cosas contribuyen á afirmar nuestra fe. 3.º *Para quitar la excusa á las vírgenes*, que por su descuido no evitan la infamia. Por esto dice San Ambrosio (ibid.): «no fue conveniente que las vírgenes, que tienen mala reputacion, pudiesen alegar por pretesto que hasta la Madre de Dios parecería haber sido difamada. 4.º *Porque por esto se significa á toda la Iglesia, que siendo virgen se ha desposado sin embargo con un solo varon Cristo*, como dice San San Agustin (lib. De sancta virginitate, c. 12). Aún puede darse una 5.ª razon, cual es la de que la Madre del Señor fue desposada y virgen, por cuanto en su persona se honra la virginidad y el matrimonio contra los herejes que han atacado á la una y al otro (1).

Al argumento 1.º dirémos, que se debe creer que la B. Virgen Madre de Dios quiso ser desposada segun la inspiracion particular del Espíritu Santo, confiando en el auxilio divino que jamás llegaría su matrimonio á la union carnal; sin embargo dejó esto á la voluntad de Dios, por cuya razon en nada sufrió detrimento su virginidad.

Al 2.º que, como dice San Ambrosio (*sup. Luc. ibid.*), «más quiso el Señor que algunos dudasen de su nacimiento que del pudor de su Madre; porque sabía que este era delicado en ella y frágil la reputacion del honor, y no pensó en asegurar la honra de su nacimiento ú cuenta de injurias de su Madre». Debe saberse sin embargo que de los milagros de Dios hay algunos, que tienen por objeto la fe, como el milagro del parto virgíneo, el de la resurreccion del Señor y tambien el del Sacramento del altar; y por eso el Señor quiso que estos milagros fuesen más ocultos, para que la fe de ellos fuera más merito-

(1) Joviniano igualaba la dignidad del matrimonio á la de la virginidad; y los simoníacos, encratitas, gnósticos, maniqueos, eustatianos, adamianos y prisilianitas, como posteriormente los llamados apostólicos (más bien apostáticos) y los albigeños despreciaban las bodas como cosa diabólica, segun hacen constar Sócrates en su historia eclesiástica, An-

ria; pero hay otros, que son para la comprobacion de la fe, y estos deben ser manifiestos.

Al 3.º que, como dice San Agustin (De Trinit. l. 3, implic. c. 7 y 8), el diablo puede muchas cosas por virtud de su naturaleza, de las que sin embargo es impedido por la virtud divina. De este modo puede decirse que el diablo podía conocer por virtud de su naturaleza que la Madre de Dios no había sido corrompida, sino que era virgen; sin embargo Dios le prohíbe conocer el modo del parto divino. Esto empero no obsta, para que el demonio conociese despues de alguna manera que era Hijo de Dios: porque ya era tiempo de que Cristo mostrase su valor contra el diablo y que sufriese la persecucion por el suscitada. Pero durante su infancia era preciso impedir que la malicia del diablo le persiguiera demasiado vivamente, cuando Cristo no estaba dispuesto ni á sufrir ni á desplegar su poder, sino que se mostraba semejante en todo á los demas niños. Por esto el Papa Leon (serm. De Epyph. 4, c. 3) dice «que los magos vieron (2) y adoraron al niño Jesus, pequeño de estatura, que necesitaba de los demas, que no podía hablar y que en nada se mostraba diferente de los demas niños». Sin embargo San Ambrosio (*sup. Luc. ibid.*) parece más bien referir esto á los miembros del diablo; porque, habiendo dado ántes esta razon, á saber, sobre engañar al príncipe del mundo, añade: «ántes bien engañó él á los príncipes del siglo, porque la malicia de los demonios penetra fácilmente en las cosas más secretas; mientras que los que están ocupados en las vanidades del mundo no pueden saber las cosas divinas».

Al 4.º que segun la ley se apedreaba como adúltera, no solamente á la que estaba ya desposada ó casada, sino á la que se custodiaba en la casa del padre como virgen, para ser un día casada. Por esta razon se dice (Deuter. 22, 20), *si no fue hallada en la muchacha virginidad, la apedrearán los hombres de aque-*

tonino en la Suma histórica, San Ireneo, San Epifanio, San Agustin, San Leon (*epist. 93 ad Turibium, c. 7*) y San Bernardo (*serm. 66 in Cant.*).

(2) *Viderunt; no voverunt ni invenerunt*, cual se ve en algunas ediciones, inclusa la áurea.

lla ciudad y morirá; porque hizo cosa detestable en Israel, fornicando en casa de su padre. O puede decirse según algunos (1) que la B. Virgen era de la raza de Aaron, y por lo tanto parienta de Isabel, como se ve (Luc. 1); y la virgen de raza sacerdotal era condenada á muerte por causa de estupro, porque se lee (Levit. 21, 9): *si la hija de un sacerdote fuese hallada en estupro y violase el nombre de su padre, será quemada en fuego*. Otros refieren la frase de San Jerónimo á la lapidacion de la infamia.

ARTÍCULO II. — Hubo verdadero matrimonio entre María y José? (2)

1.º Parece que no hubo verdadero matrimonio entre María y José; pues dice San Jerónimo contra Helvidio (c. 2), que José fue más bien guardian de María que su esposo. Pero, si hubiera habido un verdadero matrimonio, José habría sido verdaderamente su marido. Luego parece que no hubo verdadero matrimonio entre María y José.

2.º Sobre aquello (Matth. 1), *Jacob engendró á José el esposo de María*, dice San Jerónimo: « cuando oyeres hablar de esposo, no creas que por eso se trata de bodas; sino acuérdate de la costumbre de las Escrituras, que da el nombre de esposos á los maridos y el de esposas á las mujeres ». Pero los esponsales no producen un verdadero matrimonio, sino las bodas. Luego no hubo verdadero matrimonio entre la B. Virgen y San José.

3.º Dícese (Matth. 1, 19), *José su esposo, como era justo y no quisiese infamarla*, esto es, « conducirla á su casa para cohabitar constantemente », *quiso dejarla secretamente*, es decir, « cambiar el tiempo de las bodas », como esplica San Remigio (3) (Cat. aur. D. Thom.). Luego parece que, no habiéndose aún celebrado las bodas, no era todavía ver-

dadero el matrimonio; principalmente no siendo permitido á nadie después de contraído el matrimonio abandonar á su esposa.

Por el contrario, dice San Agustín (De consensu Evangelistarum, l. 2, c. 1): « el Evangelista no podía pensar que José debía separarse de María su esposa, por haber dado á luz á Cristo, no por consecuencia de su union, sino por haberse esto verificado siendo ella virgen; porque este ejemplo enseña de la manera más clara á los fieles casados, que pueden permanecer juntos, observando de comun acuerdo la continencia, y que hay matrimonio sin que haya union carnal ».

Conclusion. *Hubo verdadero matrimonio de la Santísima Virgen con San José [1] en cuanto á la primera perfeccion de la recíproca fidelidad en orden á la procreacion y educacion de la prole; no empero [2] respecto de la segunda en cuanto al concúbito conyugal.*

Responderémos, que el matrimonio ó conyugio se llama verdadero, cuando llega á su perfeccion. Pero en una cosa hay dos clases de perfeccion, primera y segunda. La perfeccion primera de la cosa consiste en la forma misma de donde toma su especie; y la perfeccion segunda consiste en la operacion de la cosa, por la que esta alcanza de alguna manera su fin. La forma pues del matrimonio consiste en cierta union indivisible de los ánimos, por la que uno de los cónyuges está obligado á guardar fidelidad al otro indivisiblemente. El fin del matrimonio es engendrar la prole y educarla, de cuyas cosas se llega á la primera por el concúbito conyugal, y á la segunda por otras obras del marido y de la mujer, por medio de las que se ayudan recíprocamente para alimentar la prole. Así pues debe decirse que *en cuanto á la perfeccion primera el matrimonio de la Virgen Madre de Dios y de San José fue verda-*

(1) No muy razonablemente, por cuanto prescinden de la notable diferencia entre las dos penas de ser respectivamente quemada ó apedreada.

(2) Los adamicos decían que « el matrimonio debía ser reprobado como malo en sí »; los ticianos que « no es otra cosa sino un oculto amancebamiento »; y los cátaros lo calificaban de pecado mortal: errores todos rebatidos aquí en el hecho mismo de haber contraído verdadero matrimonio la Santísima Virgen, que nunca pecó (C. 27, a. 4) y siempre conservó su virginidad (C. 28, a. 1, 2 y 3).

(3) Explicacion no bien legítima ni satisfactoria; pues según la frase originariamente griega equivale á divulgar ó hacer notorio, como tambien lo interpreta San Agustín (*serm. 16 De verbis Domini*) y con él la Glosa interlineal, aunque la colateral insinúa el doble sentido de « entregarla á la pena legal ó tomarla en matrimonio ya desposada con él »: mas la Glosa de Liran se concreta al concepto de « propalar ó divulgar el hecho », como asimismo insinúa San Bernardo (*hom. 2 sobre las palabras del Evangelio misus...*, núm. 13 y 15).

dero en absoluto, porque ambos consintieron en la union conyugal; *mas no expresamente en la cópula carnal*, sino bajo la condicion de si agradaba á Dios. Por esta razon tambien el ángel llama á María esposa de José, cuando dice á este (Matth. 1, 20), *no temas en recibir á María tu mujer*; lo cual al esplicarlo San Agustin (De nuptiis et concupisc. l. 1, c. 2), dice: «es llamado cónyuge en virtud de la fe primera del desposorio, aunque no la haya conocido ni la hubiera de conocer»; y respecto de la *segunda perfeccion, que es por el acto del matrimonio, si se refiere esto á la union carnal*, por la que es engendrado el hijo, *aquel matrimonio no fue consumado*. Por lo cual dice San Ambrosio (sup. Luc. c. 1, sup. illud, in mense sexto): «no te estrañe que la Escritura dé frecuentemente á María el nombre de esposa; porque la celebracion de las bodas no lleva consigo la corrupcion de la virginidad, sino que atestigua solamente el matrimonio». Sin embargo *aquel matrimonio tuvo tambien la perfeccion segunda en cuanto á la educacion de la prole* (1); así que dice San Agustin (De nup et concupisc. l. 1, c. 2): «todo el bien de las bodas se ha cumplido en los padres de Cristo; la prole, la fidelidad, el sacramento: conocemos por prole al mismo Señor Jesus, la fidelidad en que no hubo adulterio, y el sacramento en que no hubo divorcio; solo no existió allí el concúbito nupcial».

Al argumento 1.º dirémos, que San Jerónimo toma la palabra *marido* del acto del matrimonio consumado.

Al 2.º que San Jerónimo llama á las bodas concúbito nupcial.

Al 3.º que, como dice San Crisóstomo (super Matth. hom. 1, in op. imperf.), «la B. Virgen fue desposada con San José de manera que ella habitase en la casa de este; porque, como se cree que la mujer que concibe en casa de su marido es por él; así en la que concibe fuera de la casa se hace sospechosa la union». Por lo tanto no se hubiera provisto suficientemente á la reputacion de la B. Virgen por su desposorio, si ella no hubiera habitado tambien en la casa de su esposo. Por esta razon lo que se dice, *y no quisiese infamarla*, se entiene mejor diciendo que no quiso difamarla en público (2), que dando á entender que no quiso llevarla á su casa; y así añade el Evangelista que *quiso dejarla secretamente*. Sin embargo, aunque ella hubiera habitado en la casa de José por causa de la fe primera del desposorio, con todo la celebracion solemne de las bodas no había tenido aún lugar, por lo cual tampoco se habían unido carnalmente. Por esta razon, como observa el Crisóstomo (hom. 4 in Matth.), «no dice el Evangelista, antes de que fuera conducida á la casa de su esposo, porque ya estaba allí; puesto que los antiguos acostumbraron muchas veces á tener las desposadas en su casa». Por este motivo tambien dice el ángel á San José, *no temas recibir á María tu esposa*, esto es, «no temas celebrar solemnemente sus bodas». Aunque otros digan que aún no había sido llevada á la casa, sino solo desposada. Sin embargo el primer parecer concuerda más con el Evangelio.

(1) Y lo propio pudiera decirse y probarse en cuanto á su procreacion ó generacion, segun discretamente advierte Silvio, toda vez que fue concebida y engendrada sin injuria alguna á la santidad del matrimonio ni á los derechos conyugales de

San José, informado por el ángel del misterio operado en su santísima cónyuge y perfectamente conforme con la voluntad y operacion de Dios en ella.

(2) Téngase presente lo espuesto en la nota B, pág. 368.

CUESTION XXX.

Anunciacion de la B. Virgen María.

1.º Fue conveniente que se la anunciara lo que había de engendrarse en ella? — 2.º Por quién debía anunciársela esto? — 3.º De qué manera se la debía anunciar? — 4.º Orden de la anunciacion.

ARTÍCULO I. — ¿Fue necesario (1) anunciar á la B. Virgen lo que se había de engendrar en ella?

1.º Parece que no fue necesario que se anunciase á la B. Virgen lo que debía realizarse en ella: porque la anunciacion parecia ser necesaria solamente para obtener el consentimiento de la Virgen; pero su consentimiento no parece haber sido necesario, porque su concepcion fue anunciada ántes por la profecía de la predestinacion, « que se cumple sin nuestro arbitrio », como dice cierta (Glosa (2) (Matth. 1, ord. sup. illud, *ut adimpleretur quod dictum est*, etc.). Luego no fue necesario que se hiciera tal anunciacion.

2.º La B. Virgen tenía la fe de la Encarnacion, sin la que nadie podía estar en estado de salvacion; puesto que, como se dice (Rom. 3. 22), *la justicia de Dios es por la fe de Jesucristo para todos*. Pero de lo que alguno cree con certeza no necesita ser instruido más. Luego no fue necesario á la B. Virgen que se la anunciase la Encarnacion del Hijo de Dios.

3.º Así como la B. Virgen concibe corporalmente á Cristo, así tambien toda alma santa concibe al mismo espiritualmente; por lo que dice el Apóstol (Gal. 4, 19), *hijitos míos, de los que otra vez estoy de parto, hasta que Cristo sea formado en vosotros*. Pero tal concepcion no es anunciada á los que deben concebir

á Cristo espiritualmente. Luego tampoco debió anunciarse á la B. Virgen que concebiría en su seno al Hijo de Dios.

Por el contrario, refiere el Evangelio que el ángel la dijo (Luc. 1, 31, *hé aquí, concebirás en tu seno, y parirás un hijo*).

Conclusion. *Fue conveniente se anunciase á la santísima Virgen que concebiría á Cristo.*

Responderémos, que fue conveniente se anunciase á la B. Virgen que concebiría á Cristo: 1.º para que se observase el órden conveniente de la union del Hijo de Dios con la Virgen, es decir, para que su espíritu lo supiera ántes que lo concibiese carnalmente: por cuya razon dice San Agustín (lib. De virginitate, c. 3), « más dichosa es María percibiendo la fe de Cristo que concibiendo la carne de Cristo »; y despues añade, « de nada hubiera aprovechado á María su cualidad de Madre, si no hubiese llevado más felizmente á Cristo en su corazon que en su cuerpo »; 2.º para que tuviera más cierta noticia de este misterio, una vez que ya había sido instruida de él por parte de Dios; 3.º para que ofreciese á Dios el presente voluntario de su obediencia, á lo que se ofreció dispuesta diciendo, *hé aquí la esclava del Señor*; 4.º para que se manifestase haber cierto matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana; y por esto se esperaba por la anunciacion el consentimiento de la Virgen en lugar del de toda la naturaleza humana.

Al argumento 1.º dirémos, que la profecía de la predestinacion se cumple, sin que nuestra voluntad sea la causa de

(1) Por congruencia, no de necesidad absoluta.

(2) Citada ordinariamente como de San Jerónimo, y tomada solamente del Comentario de San Anselmo.

ella; pero no sin que nuestra voluntad lo consienta.

Al 2.º que la B. Virgen tenía la fe expresa de la Encarnacion futura; pero siendo humilde no pensaba de sí tan grandes cosas, y por esto debía ser instruida en ellas.

Al 3.º que á la concepcion espiritual de Cristo, que tiene lugar por la fe, precede la anunciacion, que se opera por la predicacion de la fe misma, segun que *esta es por el oido*, como se dice (Rom. 10, 17). Sin embargo no por esto sabe alguno con certeza que tiene la gracia; pero sabe ser verdadera la fe que recibió.

ARTÍCULO II. — *Debió hacerse la anunciacion á la B. Virgen por el ángel?*

1.º Parece que no debió hacerse la anunciacion á la B. Virgen por el ángel: porque á los ángeles supremos se hace la revelacion inmediatamente por Dios, como dice San Dionisio (Coolest. hierarch. c. 7). Es así que la Madre de Dios ha sido exaltada sobre todos los ángeles (1). Luego parece que debió serle anunciado inmediatamente por Dios el misterio de la Encarnacion, y no por el ángel.

2.º Si en esto convenía observar el orden comun, segun el que las cosas divinas son reveladas á los hombres por los ángeles, igualmente las divinas lo son á la mujer por el hombre; por lo cual dice el Apóstol (1 Cor. 14, 34), *las mujeres callen en las Iglesias; y, si quieren aprender alguna cosa, pregunten en casa á sus maridos*. Luego parece que debió anunciarse á la B. Virgen el misterio de la Encarnacion por algun varon, sobre todo porque San José su esposo lo supo por un ángel, como se lee (Matth. 1).

3.º Nadie puede convenientemente anunciar lo que ignora; y ni áun los ángeles supremos concieron plenamente el misterio de la Encarnacion; por lo cual dice San Dionisio (Coolest. hierarch. c. 7) que á ellos es á quienes debe referirse esta pregunta, que hace el Profeta (Is. 63, 1), *¿quién es este, que viene de Edóm?* Luego parece que por ningun ángel pudo ser hecha conveniente-

mente la anunciacion de la Encarnacion.

4.º Las cosas más grandes deben ser anunciadas por mensajeros más eminentes; y el misterio de la Encarnacion es la mayor entre las cosas anunciadas por los ángeles á los hombres. Luego parece que, si debió anunciarse por un ángel, este debió ser del orden supremo. Es así que San Gabriel no es del orden supremo, puesto que es del orden de los arcángeles, que es el penúltimo; por lo cual la Iglesia canta, *sabemos que el arcángel San Gabriel le habló de parte de Dios*. Luego tal anunciacion no fue hecha convenientemente por el arcángel San Gabriel.

Por el contrario, dicese (Luc. 1, 26); *el ángel Gabriel fue enviado de Dios, etc.*

Conclusion. *Convenientemente fue anunciado á la Madre de Dios por medio del ángel el misterio de la divina Encarnacion.*

Responderémos, que fue conveniente que se anunciara á la Madre de Dios por un ángel el misterio de la Encarnacion divina por tres razones: 1.º para que se observase tambien en esto el orden divino, segun el que por mediacion de los ángeles llegan las cosas divinas á los hombres: por cuya razon dice San Dionisio (Coolest. hierarch., c. 4) que « los ángeles fueron instruidos los primeros » en el misterio divino de la benignidad » de Cristo, y despues pasó por ellos á » nosotros la gracia de este conocimiento. » Así pues el divinísimo Gabriel enseñó » á Zacarías que de él nacería el Profeta » Juan, y á María cómo se obraría en » ella el misterio teárquico (2) de la in- » fable Encarnacion de Dios ». 2.º Fue esto conveniente para la reparacion humana, que debía operarse por Cristo; sobre lo cual dice Beda (homil. in festo Annunt.): « la restauracion del hombre co- » menzó convenientemente por el envío » de un ángel, que vino de parte de Dios, » para anunciar el parto divino de la Vir- » gen; puesto que la culpa de Adam había » tenido por primera causa la serpiente en- » viada por el diablo, para engañar á la » mujer por el espíritu de soberbia ». 3.º Porque convenía esto á la virginidad de

(1) No aquí en la tierra, segun se colige de la solucion á este mismo argumento; sino en el cielo, como canta la Iglesia en el día de su Asuncion.

(2) « Divino » segun el moderno intérprete, ó como « prin- » cipal obra de Dios ».

la Madre de Dios; por cuya razon dice San Jerónimo (serm. Assumptionis) (1) « con razon es enviado un ángel á la Virgen, puesto que la virginidad es siempre próxima á ellos; porque vivir en la carne sin la carne no es una vida terrena, sino celestial ».

Al argumento 1.º dirémos, que la Madre de Dios era superior á los ángeles en cuanto á la dignidad, para la que era elegida por Dios; pero en cuanto al estado presente de la vida era inferior á ellos, puesto que Cristo mismo tambien en razon de su vida pasible *por un poco fue hecho menor que los ángeles*, como se dice (Hebr. 2, 9). Sin embargo, puesto que Cristo fue á la vez viador y comprensor, no necesitaba ser instruido por los ángeles en cuanto al conocimiento de las cosas divinas. Pero su Madre aún no estaba en el estado de los comprensores, y por eso debían instruir la los ángeles acerca de la concepcion divina.

Al 2.º que, como dice San Agustín (serm. De assumptione, c. 4) (2) « la B. Virgen María ha sido exceptuada con razon de ciertas reglas generales; porque ni tuvo muchos hijos, ni estuvo bajo la potestad del varon, esto es, del marido, la que concibió á Cristo en sus castas entrañas por obra del Espíritu Santo ». Por consiguiente no debió ser instruida en el misterio de la Encarnacion por la mediacion de un varon, sino por la de un ángel. Por esta razon tambien fue ella instruida ántes que San José; pues ella lo supo ántes de concebir, mientras que San José lo supo despnes.

Al 3.º que, como se ve por el pasaje de San Dionisio (citado poco há) los ángeles conocieron el misterio de la Encarnacion; y sin embargo preguntaban á Cristo, deseando saber de él de una manera más perfecta las razones de este misterio, que son incomprensibles á todo entendimiento creado. Por esta razon San Máximo (3) mártir dice: « no se debe dudar que los ángeles conocieran la Encarnacion futura; y sin embargo ocultóseles la concepcion investigable del Señor y su modo, como estaba todo

» en el Padre, todo en todas las cosas, y » aún en la virginal celdilla (4) ».

Al 4.º que algunos dicen que Gabriel fue del orden supremo de los ángeles; por lo cual dice San Gregorio (hom. 34 in Evang.): « era digno que el ángel » más elevado viniera á anunciar la más » grande de las nuevas ». Pero de esto no resulta que fuera el sumo entre todos los órdenes celestiales, sino respecto de los ángeles: porque fue del orden de los arcángeles, por lo cual tambien la Iglesia misma le da este nombre, y el mismo San Gregorio dice (homil. De centum ovibus, ibid.) que « se llaman arcángeles » los que anuncian las cosas más grandes ». Luego es bastante creíble que sea el sumo en el orden de los arcángeles; y, como dice San Gregorio mismo (ibid.), « este nombre conviene á su oficio »; porque Gabriel quiere decir fortaleza de Dios. Luego por la fortaleza de Dios debía ser anunciado el Señor de las virtudes y el fuerte en los combates, que venía á destruir las potestades aéreas.

ARTÍCULO III. — ¿El ángel anunciante debió aparecerse á la B. Virgen en forma corporal?

1.º Parece que el ángel anunciante no debió aparecerse á la Virgen en forma corporal: porque « es más digna la vision intelectual que la corporal », como dice San Agustín (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 24); y principalmente es más conveniente al ángel mismo, pues el ángel es visto en su sustancia por la vision intelectual, mientras que por la vision corporal es visto en la forma corporal tomada. Pero, así como para anunciar la concepcion divina convenía que viniese un mensajero de orden superior, de la misma manera tambien convendría que fuera visto de la manera más elevada. Luego parece que el ángel anunciante se apareció á la Virgen por vision intelectual.

2.º La vision imaginaria (5) parece ser más noble que la vision corporal,

(1) Sermón malamente atribuido á San Jerónimo, y que propiamente es el 143 del Crisólogo sobre la Anunciacion.

(2) V. la nota precedenté.

(3) Escritor griego comentador de San Dionisio.

(4) Puede consultarse sobre esto en la 1.ª P. la C. 57, a. 5 al 1.º; y C. 106, a. 4 al 2.º

(5) Mediante alguna representacion del objeto

como la imaginacion es una potencia más elevada que el sentido. Pero el ángel se apareció á San José en sueños segun la vision imaginaria, como se ve (Matth. 1, y 2). Luego parece que tambien debió aparecerse á la B. Virgen en vision imaginaria y no corporal.

3.º La vision corporal de una sustancia espiritual deja atónitos á los que la ven; por cuya razon se canta tambien de la Virgen misma *expavescit Virgo de lumine*. Pero mejor hubiera sido que su alma hubiese sido preservada de tal turbacion. Luego no fue conveniente que tal anunciacion se hiciera por vision corporal.

Por el contrario, San Agustin (serm. 25 in App.) introduce á la B. Virgen hablando así: « vino á mí el arcángel » San Gabriel con rostro brillante, con » vestido resplandeciente y con apostura » admirable ». Pero estas cosas no pueden pertenecer sino á una vision corpórea. Luego el ángel anunciante se apareció á la Virgen en vision corpórea.

Conclusion. *El ángel anunciador de la Encarnacion á la Madre de Dios debió aparecérsele, cual en efecto se presentó, en forma corpórea.*

Responderémos, que *el ángel anunciante se apareció á la Madre de Dios en figura corporal, y esto fue conveniente*: 1.º en cuanto á lo que era anunciado. En efecto: el ángel había venido á anunciar la Encarnacion de Dios invisible, por la que se hiciese visible; por cuya razon tambien fue conveniente que para la declaracion de esta cosa la criatura invisible tomase la forma, bajo la cual apareciera visiblemente, puesto que todas las apariciones del antiguo Testamento se preordenan á esta aparicion, por la que el Hijo de Dios se apareció en carne. 2.º Fue congruente á la dignidad de Madre de Dios, que no solo en la mente sino tambien en su seno corpóreo había de recibir al Hijo de Dios; y por eso no solo su mente sino tambien sus sentidos corporales debian ser reanimados por la vision angélica. 3.º Convino á la certeza

de lo que se anunciaba; porque nosotros percibimos las cosas, que están sometidas á la vista, de una manera más cierta que aquellas que imaginamos. Por esta razon el Crisóstomo dice (super. Matth. hom. 4) que « el ángel no se mostró á la Virgen en sueños, sino de una manera visible: porque desde el momento que ella recibía del ángel una revelacion tan grande, necesitaba ántes de cumplirse este suceso de la vision solemne » (1).

Al argumento 1.º dirémos, que la vision intelectual es mejor que la vision imaginaria ó corporal, si es sola. Pero el mismo San Agustin dice (sup. Gen. ad litt. 1, 12, c. 9) que es más excelente la profecía, que tiene simultáneamente la vision intelectual é imaginaria, que la que tiene solo una de las dos (2); y la B. Virgen no solo percibió la vision corporal, sino tambien la iluminacion intelectual: por consiguiente tal aparicion fue más noble. Hubiera sido sin embargo más noble, si hubiera visto en su sustancia al ángel mismo por vision intelectual; pero el estado del hombre viador (3) no consentía que viese al ángel en su esencia.

Al 2.º que la imaginacion es en efecto una potencia más elevada que el sentido exterior; sin embargo, puesto que el principio del conocimiento humano es el sentido, por eso hay en él certeza mayor; dado que siempre es preciso que los principios del conocimiento sean más ciertos. En su consecuencia San José, á quien se apareció el ángel en sueños, no tuvo una aparicion tan excelente como la B. Virgen.

Al 3.º que, como dice San Ambrosio (sup. Luc. c. 1, sup. illud, *apparuit illi angelus*), « somos turbados y enajenados » de nuestro afecto, cuando somos sorprendidos por el encuentro de una potencia superior cualquiera; y esto sucede no solo en la vision corporal sino tambien en la vision imaginaria. Por esta razon (Gen. 15, 12) se dice que, *puesto ya el sol* (4), *cayó sobre Abraham un profundo sueño, y sobrecojióle un grande*

(1) Extraordinaria é insólita.

(2) Por medio de semejanzas corporales, conforme á lo espuesto en la 2.ª-2.ª C. 174, a. 2 al 1.ª

(3) Mediante el uso de los sentidos, pues con enajenacion de ellos enseña no haber inconveniente, en que viese á un la

esencia misma de Dios (y mucho mejor la del ángel), valiéndose de los ejemplos de San Pablo y de Moisés.

(4) *Occubisset* segun el testo de la Suma; mas la Vulgata dice (*occumberet*) á la caída del Sol.

terror y obscuridad. Sin embargo tal perturbacion del hombre no le perjudica tanto que por ella deba hacerse caso omiso de la aparicion angélica : 1.º porque, por lo mismo que el hombre es elevado sobre sí mismo, lo cual pertenece á su dignidad, su parte inferior se debilita de donde proviene la predicha perturbacion : como tambien, cuando el calor natural se reconcentra en lo interior, las estremidades tiemblan. 2.º Porque, como dice Orígenes (sup. Luc. hom. 4), « el » ángel que aparece conociendo la naturaleza humana remedia primero esta » turbacion ; por lo que dice á Zacarías » y á María despues de su emocion : no » temas ». Por este motivo tambien, como se lee en la vida de San Antonio en las Vidas de los Padres (l. 1, c. 18), no es difícil distinguir los espíritus bienaventurados de los malos ; porque, si al temor sucediese el gozo, sepamos que este es un socorro que nos viene de Dios, puesto que la seguridad del alma es un indicio de la majestad presente. Pero, si el temor persevera, es el enemigo á quien se ve. Tambien fue conveniente la turbacion misma de la Vírgen á su virginal candor ; porque, como dice San Ambrosio (super Luc. c. 1, sup. illud, *et ingressus angelus*), es propio de las vírgenes » ser tímidas, temblar todas á la presencia de un hombre y ruborizarse de todo » trato con el varon ». Sin embargo algunos dicen que, estando acostumbrada la B. Vírgen á las visiones de los ángeles, no se turbó á la vista del ángel, sino por la admiracion de las cosas que la decia, porque no tenía acerca de sí misma pensamientos tan elevados. Por esta razon tambien el Evangelista no dice que fue turbada á la vista del ángel, sino *por las palabras de este.*

ARTÍCULO IV. — La anunciacion se consumó en orden conveniente ?

1.º Parece que la anunciacion no se llevó á efecto en el orden conveniente: porque la dignidad de la Madre de Dios depende de la prole concebida ; y la causa debe manifestarse ántes que el efecto. Luego el ángel debió anunciar á la Vírgen la concepcion de la prole, ántes que

hacerla ostensible su dignidad al saludarla.

2.º O debe omitirse la prueba en las cosas que no son dudosas, ó darla con anticipacion en las que pueden serlo. Pero parece que el ángel anunció primero aquello de que dudaba la Vírgen, y lo que preguntaba dudando, cuando decia : *¿ cómo será esto ?* y despues dió la prueba ya con el ejemplo de Isabel, ya con la omnipotencia divina. Luego la anunciacion fue hecha por el ángel en un orden inconveniente.

3.º Lo mayor no puede probarse suficientemente por lo menor ; y mayor cosa fue que pariese una vírgen que una mujer anciana : luego no fue suficiente la prueba del ángel, que demostraba la concepcion de la vírgen por la de una anciana.

Por el contrario, dicese (Rom. 13, 1), *las cosas que son de Dios son ordenadas*; y el ángel fue enviado por Dios, para anunciar á la Vírgen, como se dice (Luc. 1). Luego la Anunciacion fue efectuada por el ángel ordenadísimamente.

Conclusion. *La Anunciacion se realizó por el ángel en el orden más conveniente.*

Responderémos, que la Anunciacion fue hecha por el ángel con un orden conveniente : porque el ángel se proponía tres cosas con relacion á la Vírgen : 1.ª llamar la atencion de su alma á la consideracion de una cosa tan grande, lo cual hizo al saludarla de una manera nueva y desusada. Por esto dice Orígenes (sup. Luc. hom. 6) que, « si ella hubiera sabido » que parecidas palabras habian sido dirigidas á cualquier otro, como ella tenía la ciencia de la ley, jamás la habría » amedrentado como peregrina tal saludacion » ; en la cual la espuso primero su idoneidad de concebir, al decir *llena eres de gracia* ; en seguida espresó que concebiría, añadiendo *el Señor es contigo* ; y por último la anunció el honor consiguiente, cuando dijo *bendita tú entre las mujeres*. 2.ª Proponíase instruirla en el misterio de la Encarnacion, que debía cumplirse en ella, lo cual hizo preanunciando la concepcion y su parto en estas palabras, *hé aquí concebirás en tu seno, etc.* ; y, al manifestarla la dignidad de la prole concebida, cuando dijo *este será*

grande, etc., y también al demostrar la manera de la concepcion en estos términos, *el Espíritu Santo vendrá sobre tí*. 3.º Trataba de atraer su ánimo al consentimiento, lo cual hizo con el ejemplo de Isabel y el argumento tomado de la omnipotencia divina.

Al argumento 1.º dirémos, que para un ánimo humilde nada hay más admirable que oír hablar de su escelencia: pero la admiracion escita la atencion de la manera más viva; y por esto el ángel, queriendo llamar la mente de la Virgen á la audicion de un misterio tan grande, comenzó por alabarla.

Al 2.º que San Ambrosio dice espresamente (sup. Luc. c. 1, super illud, *quomodo fiet istud?*) que la B. Virgen no dudó de las palabras del ángel, porque dice, « más moderada es la respuesta de María » que las palabras del sacerdote. Aquella » dice, *¿cómo será esto?* este responde: » *¿de dónde lo sabré?* niega él que cree, » negando que sabe; ella profesa hacer, y

» no duda se realizará lo que pregunta » cómo puede hacerse ». Sin embargo San Agustín (1) parece decir que dudó; pues dice (lib. qq. veteris et novi Testamenti, q. 51): « al dudar María sobre la » posibilidad de la concepcion, el ángel » se la esplica ». Pero tal duda más es de admiracion que de incredulidad; y por eso el ángel le da de ello la prueba, no para disipar su infidelidad, sino más para hacer cesar su admiracion.

Al 3.º que, como dice San Ambrosio en el Hexameron (implic. l. 5, c. 19, et super illud Luc. 1, *exurgens Maria*; y c. 8, sup. illud, *adhuc eo loquente*), « muchas estériles parieron (1), para que » se crea el parto de la Virgen ». Por esto se aduce la concepcion de Santa Isabel que era estéril, no como un argumento suficiente, sino como ejemplo figurativo. Por consiguiente en apoyo de este ejemplo se añade un argumento concluyente sacado de la omnipotencia divina.

(1) Queda ya repetido que la citada obra no es de San Agustín, quien precisamente indica (*hom. 44 De quinquagesima*) lo contrario, como asimismo San Ireneo (l. 3, c. 33; y l. 5,

c. 19), San Justino (*Dist. cum Tryph.*), San Crisólogo (*serm. 142*) y varios otros SS. PP.

CUESTION XXXI.

Concepcion del Salvador en cuanto á la materia, de la que fue concebido su cuerpo.

Al tratar de la concepcion del Salvador lo harémos : 1.º respecto á la materia de la que fue concebido su cuerpo; 2.º acerca del autor de la concepcion; y 3.º sobre el modo y órden de la concepcion.

Sobre lo 1.º examinaremos ocho puntos : 1.º La carne de Cristo fue tomada de Adan? — 2.º Lo fue de David? — 3.º Genealogia de Cristo, que se espone en el Evangelio. — 4.º Fue conveniente que Cristo naciese de mujer? — 5.º Fue formado su cuerpo de la purísima sangre de la Virgen? — 6.º La carne de Cristo estuvo en los antiguos padres segun algo determinado? — 7.º La carne de Cristo estuvo en los padres espuesta al pecado? — 8.º Fue diezmada en los lomos de Abraham?

ARTÍCULO I. — La carne de Cristo fue tomada de Adan? (1)

1.º Parece que la carne de Cristo no fue tomada de Adan: porque dice el Apóstol (I Cor. 15, 47), *el primer hombre de la tierra terreno, el segundo hombre del cielo celestial*. Pero el primer hombre es Adan y el segundo Cristo. Luego Cristo no proviene de Adan, sino que tiene origen distinto de él.

2.º La concepcion de Cristo debió ser sobre todo milagrosa; y mayor milagro es formar el cuerpo del hombre de un pedazo de tierra que de la materia humana, que viene de Adan. Luego parece que no fue conveniente que Cristo tomase su carne de Adan. Por consiguiente parece que el cuerpo de Cristo no debió formarse de la masa del género humano derivada de Adan, sino de alguna otra materia.

3.º *Por un hombre entró el pecado en este mundo, á saber, por Adan; porque todos los existentes en él originalmente pecaron, como consta (Rom. 5)*. Pero, si el cuerpo de Cristo hubiera sido tomado de Adan, él mismo habría existido tam-

bien originalmente en Adan, cuando pecó. Luego hubiera contraído el pecado original, lo cual no convenia á la pureza de Cristo. En su consecuencia el cuerpo de Cristo no fue formado de la materia tomada de Adan.

Por el contrario, dice el Apóstol (Hbr. 2, 16), *en ningun lugar tomó á los ángeles, esto es, el Hijo de Dios; mas tomó la simiente de Abraham*. Pero la simiente de Abraham fue tomada de Adan. Luego el cuerpo de Cristo fue formado de la materia tomada de Adan.

Conclusion. *Fue conveniente que Cristo tomase carne de materia derivada de Adan.*

Responderémos, que Cristo tomó la naturaleza humana, para purificarla de la corrupcion. Pero la naturaleza humana no necesitaba la purificacion, sino segun que estaba manchada por el origen viciado, con que descendía de Adan. Por lo tanto *fue conveniente que tomase la carne de la materia derivada de Adan, para que la naturaleza misma fuera curada por la asuncion.*

Al argumento 1.º dirémos, que el segundo hombre, esto es, Cristo se dice

(1) Refutacion directa y terminante de las herejias de Simon, Cerdon, Marcion, Basilides, los maniqueos, gnósticos y donatistas, quienes pretendian « ser fantástico el cuerpo de Cristo »; de Valentin, que lo suponía « celeste y no de nuestra misma naturaleza, aunque verdadero hombre »: de Apolinar, que

le atribuí « carne antesecular y consustancial al Verbo en el « cielo ántes de su descenso á la tierra »; y de los mennonitas, segun los cuales « Cristo tomó cuerpo, no de la carne de la « Virgen, sino de la sustancia misma de Dios Padre ».

ser del cielo, no respecto de la materia corporal, sino en cuanto á la virtud formadora de su cuerpo, ó tambien respecto de su misma divinidad (1). Mas segun la materia el cuerpo de Cristo fue terreno, como tambien el cuerpo de Adan.

Al 2.º que, como se ha dicho (C. 29, a. 1, al 2.º), el misterio de la Encarnacion de Cristo es una cosa milagrosa, no como ordenada á la confirmacion de la fe, sino como artículo de fe: y por eso en el misterio de la Encarnacion no se pregunta qué es mayor milagro, como en los milagros que se hacen para la confirmacion de la fe; sino qué es más conveniente á la sabiduría divina y más conducente para la salvacion humana, lo cual se requiere en todas las cosas que son de fe. Ó puede decirse que en el misterio de la Encarnacion no solo se considera el milagro por la materia de la concepcion; sino más bien por el modo de la concepcion y del parto, esto es, porque la Virgen concibió y parió á Dios.

Al 3.º que, como se ha dicho (aquí, y C. 4, a. 6), el cuerpo de Cristo estuvo en Adan segun su sustancia corporal, es decir, porque la materia misma del cuerpo de Cristo se deriva de Adan; pero no estuvo en él segun la razon seminal, puesto que no fue concebido por semilla de varon: y por consiguiente no contrajo pecado original, como los demas (2), que se derivan de Adan por la vía del sémen viril.

ARTÍCULO II.—La carne de Cristo fue tomada de David? (3)

1.º Parece que Cristo no tomó su carne de la simiente de David: porque San Matéo haciendo la genealogía de Cristo la conduce á San José; pero este no fue el padre de Cristo, como se ha dicho (C. 28, a. 1; y C. 29, a. 2). Luego no parece que Cristo descendió del linaje de David.

2.º Aaron fue de la tribu de Leví,

como consta (Exod. 6); y María Madre de Cristo se dice parienta de Santa Isabel, la cual es hija de Aaron, como consta (Luc. 1). Luego, como David era de la tribu de Judá, segun se ve (Matth. 1), parece que Cristo no descendió del linaje de David.

3.º Dícese de Jeconías (Jerem. 22, 30), *escribe que este hombre será estéril, pues no habrá de su linaje varon, que se sienta sobre el solio de David*; al paso que se dice de Cristo (Is. 9, 7), *se sentará sobre el solio de David*. Luego Cristo no fue del linaje de Jeconías, y por consiguiente tampoco del de David; porque San Matéo hace venir las generaciones de David por Jeconías.

Por el contrario, dícese (Rom. 1, 3), *que le fue hecho del linaje de David segun la carne*.

Conclusion. *Por muchas razones se dice Cristo especialmente hijo de los dos antiguos padres Abraham y David.*

Responderémos, *que se dice que Cristo es especialmente hijo de los dos antiguos padres Abraham y David, como se ve (Matth. 1), de lo cual hay muchas razones: 1.ª porque á estos se hizo especialmente la promesa de Cristo, pues se dijo á Abraham (Gen. 22, 18), en tu simiente serán benditas todas las naciones de la tierra, lo cual esplica el Apóstol de Cristo, diciendo (Galat. 3, 16), las promesas fueron dichas á Abraham y á su simiente: no dice y á las simientes, como de muchos, sino como de uno, y á tu simiente, que es Cristo; y á David fue dicho (Ps. 131, 11), del fruto de tu vientre pondré sobre tu trono; por lo que tambien los pueblos de los judíos, recibéndole con honores regios, decían (Matth. 21, 9), gloria al hijo de David. La 2.ª razon es que Cristo había de ser rey, profeta y sacerdote; y Abraham fue sacerdote, como se ve por estas palabras, que el Señor dijo (Gen. 15, 9), toma para tí (4) una vaca de tres años, etc. Tambien fue profeta, segun aquello que*

(1) Bien puede decirse tambien el cuerpo de Cristo celestial, esto es, glorioso é incorruptible despues de su resurreccion, y áun ántes en atencion á su modo de vivir celeste y perfecto, segun la interpretacion del Crisóstomo (*hom. 42 in I ad Cor. 15*); y Teodorsto añade que puede decirse del cielo, designando su última venida como juez, para conducir á él consigo á los suyos.

(2) A escepcion (por supuesto y conforme á lo dicho en la

C. 27, a. 2) de la Santísima é Inmaculada Virgen.

(3) Fausto maniqué decia que « Cristo no fue de la estirpe » de David segun la carne », ó lo que es lo mismo, que « no la » tomó de la descendencia de David: herejía manifiesta segun lo espuesto en el a. 1 y en la C. 28, a. 1 y 2 con referencia á la bula de Paulo IV allí citada en la nota

(4) La Vulgata dice (*mihi*) para mí.

se dice (Gen. 20, 7), *es profeta y orará por tí* (1); y David fue rey y profeta. La 3.^a razon es que en Abraham comenzó primeramente la circuncision, y en David se manifestó sobre todo la eleccion de Dios, segun aquello que se dice (I Reg. 13, 14), *el Señor se ha buscado un varon segun su corazon*. Y por esto Cristo es llamado muy especialmente hijo de ambos, para que se demuestre que él es para la salvacion tanto á la circuncision como á la eleccion de los gentiles.

Al argumento 1.^o dirémos, que esta objecion fue del maniquéo Fausto, que quería probar que Cristo no era hijo de David, puesto que no fue concebido de San José, hasta quien conduce San Matéo su genealogía; contra el cual responde San Agustin (cont. Faust. l. 23, c. 8, y c. 9) que, «diciendo el mismo» Evangelista que San José es el esposo de María y que Cristo es del linaje de David; ¿qué resta sino creer que María no fue estraña al parentesco de David, y que ella no ha sido en vano llamada la esposa de San José á causa de la union de sus corazones, aunque no se haya unido á él corporalmente; y que más bien por consideracion á la dignidad del varon el órden genealógico es llevado hasta San José?»; y despues (c. 9) añade: «así tambien» pues creemos haber sido María del linaje de David, porque creemos á las Escrituras que dicen ambas cosas, que Cristo es del linaje de David segun la carne, y que María es su Madre, no cohabitando con varon, sino permaneciendo vírgen»; pues, como dice San Jerónimo (super Matth. c. 1, super illud, *Christi generatio sic erat*), «de una tribu fueron José y María; por lo cual la ley le obligaba á recibirla como parienta, y por ello se inscribieron juntos en el censo en Belen, como engendrados de una sola estirpe».

Al 2.^o que á esta objecion contesta

San Gregorio Nacienceno (implic. in carm. 38, De genealog. Christi) y San Agustin (De consensu Evang. l. 1, c. 2 y l. 2, c. 3) diciendo que «por un decreto supremo sucedió que la raza real se uniera á la sacerdotal, con el fin de que Cristo, que es rey y sacerdote, naciese de ambos segun la carne». Por esta razon tambien Aaron, que fue el primer sacerdote segun la ley, tomó de la tribu de Judá en matrimonio á Isabel hija de Aminadab. Así pues pudo suceder que el padre de Isabel tuviese alguna mujer de la estirpe de David, por razon de la cual la B. Vírgen, que fue de la estirpe de David, fuese parienta de Isabel; ó más bien por el contrario que el padre de la B. Vírgen que era de la raza de David, tuviera una esposa de la raza de Aaron; ó, como dice San Agustin (contra Faust. l. 23, c. 9), si San Joaquin el padre de María fue de la estirpe de Aaron (como aseguraba el hereje Fausto por ciertos escritos apócrifos), se debe creer que la madre de San Joaquin fue de la estirpe de David, ó tambien su esposa, de tal suerte que por algun modo digamos que María fue de la estirpe de David.

Al 3.^o que por aquel pasaje del profeta, como dice San Ambrosio (sup. Luc. c. 3 super illud, *qui fuit Salathiel*) no se niega que Jeconías había de tener descendientes, y por consiguiente Cristo es de su progenie. Y el haber reinado Cristo no es contrario á la profecía; porque no reinó con honor secular, pues él mismo dijo, *mi reino no es de este mundo*.

ARTÍCULO III. — ¿La genealogía de Cristo está convenientemente descrita por los evangelistas? (2)

1.^o Parece que la genealogía de Cristo se describe inconvenientemente por los evangelistas; pues se dice (Is. 53, 8) de Cristo *¿su generacion quién la contará?*

(1) Palabras dirigidas á Abimelec, rey de Gerara, cuando mandado por Dios restituyese á Abraham su mujer, que aquel creía hermana, le prometió perdonarle á ruegos del mismo Abraham y por razon de su ignorancia de la verdad.

(2) El Concilio 6.^o ecuménico aprobó las decisiones de los de Laodicéa (c. 59) y 3.^o de Cartago (c. 47), declarando auténticos y canónicos los cuatro Evangelios, mandados reconocer asimismo como inspirados por los sumos pontífices Inocencio I

(epist. 3 ad Exuperium episcopum Photasianum), San Gregorio y Gelasio, é incluidos en el cánón de los Libros Santos por el Concilio de Trento (ses. 4, decret. 1): contra Fausto maniquéo, que con no ménos impudencia que ignorancia rechazaba como inconvenientes las genealogías de Cristo segun San Matéo y San Lucas, cuya vindicacion es el objeto principal y directo de este artículo.

Luego no debió ser narrada la generacion de Cristo.

2.º Es imposible que un hombre tenga dos padres; y San Matéo dice (c. 1, 16) que *Jacob engendró á José esposo de María*, mientras que San Lúcas dice (c. 3) que *José fue hijo de Heli*. Luego los dos se contradicen.

3.º Parece que están en desacuerdo sobre ciertos puntos: porque San Matéo, comenzando su libro por Abraham y descendiendo hasta José, enumera cuarenta y dos generaciones (1); y San Lúcas establece despues del bautismo de Cristo la generacion de este, comenzando por él y siguiendo el orden de ellas hasta Dios, distinguiendo hasta setenta y siete, comprendidos ambos extremos. Luego parece que describen inconvenientemente la generacion de Cristo.

4.º Léese (IV, Reg. 8) que Joram engendró á Ozías, á quien sucedió Joas su hijo; pero á este sucedió su hijo Amasías, despues reinó su hijo Azarías, que se llama Ozías, á quien sucedió su hijo Joatán: y San Matéo dice que *Joram engendró á Ozías*. Luego parece describirse inconvenientemente la generacion de Cristo, omitiendo en medio tres reyes.

5.º Todos los que son descritos en la generacion de Cristo tuvieron padres y madres, y la mayor parte de ellos tuvieron tambien hermanos. Pero San Matéo en la generacion de Cristo solo enumera tres madres, á saber, Tamar, Rut y la mujer de Uriás; y nombra á los hermanos de Júda y de Jeconías, lo mismo que á Fáres y Zara; de los que San Lúcas no hizo mencion. Luego parece que los evangelistas describieron inconvenientemente la genealogía de Cristo.

Por el contrario está la autoridad de la Escritura.

Conclusion. *La genealogía de Cristo se describe por los evangelistas en orden conveniente.*

Responderémos que, como se dice (II Tim. 3, 16), *toda Escritura sagrada ha sido inspirada por Dios*; y las cosas que son hechas por Dios lo son muy ordena-

damente, segun aquello (Rom. 13, 1), *las que son de Dios son ordenadas*. Luego *la genealogía de Cristo ha sido escrita por los evangelistas en orden conveniente*.

Al argumento 1.º dirémos que, como dice San Jerónimo (super Matth. c. 1), Isaías habla de la generacion de la divinidad de Cristo, mientras que San Matéo cuenta la generacion de Cristo segun la humanidad; no explicando el modo de la Encarnacion, porque este es tambien inefable, sino enumerando los patriarcas, de quienes Cristo procede segun la carne.

Al 2.º que á esta objecion, que promovió Juliano el apóstata, contestan algunos de diverso modo. En efecto: unos, como San Gregorio Nacianceno (Aug. qq. evang. l. 2, q. 5), dicen ser los mismos los que ambos evangelistas enumeran, pero bajo diversos nombres, como binomios (2). Pero esta suposicion es insostenible, porque San Matéo designa uno de los hijos de David, esto es, Salomou; mientras que San Lúcas menciona otro, cual es Nathan (3), los cuales segun la historia del libro de los Reyes consta que fueron hermanos. Por esta razon otros dijeron que San Matéo formó la verdadera genealogía de Cristo, y San Lúcas la genealogía putativa; por lo cual comienza por estas palabras, *ut putabatur filius Joseph*: porque habia algunos de los judíos, que creían que á causa de los pecados de los reyes de Judá no nacería Cristo de David por los reyes, sino por alguna otra rama de simples particulares. Otros dijeron que San Matéo distinguió los padres carnales, y San Lúcas los padres espirituales, esto es, los varones justos, que son llamados padres por analogía de honestidad. Pero San Agustín contesta en el «Libro de las cuestiones del» antiguo y nuevo Testamento» (P. 1, q. 56), que no debe entenderse que se diga por San Lúcas que José es hijo de Heli, sino que Heli y José fueron padres de Cristo, descendientes de distinta manera de David. Por esta razon se dice de Cristo que se le creía hijo de José y que el mismo Cristo tambien fue hijo de

(1) Distribuidas en tres series de á catorce: la 1.ª desde Abraham hasta David, la 2.ª hasta la cautividad de Babilonia, y la 3.ª hasta Cristo, segun hace notar (v. 17) el mismo Evangelista.

(2) La edicion de Pádua pone *binomines*; las demas con los

manuscritos (*binomios*) «de dos nombres ó de doble nombre».

(3) No debe confundirse á este Natan hijo de David con el profeta Natan, que reconvinó al mismo santo Rey por su adulterio, y era hijo de Betsabée (I Par. 3, 5).

Heli; como si dijera que Cristo, por la misma razon que se llama hijo de José, puede llamarse hijo de Heli y de todos los que descendieron de la estirpe de David, como dice el Apóstol (Rom. 9, 5), *de quiénes* (esto es, de los judíos) *desciende tambien Cristo segun la carne*. San Agustín (De quæstionibus Evangel. l. 2, q. 5) aclara esto de tres maneras, diciendo: « tres causas se ofrecen, de las que » alguna siguió el Evangelista: pues ó un » Evangelista llamó padre de José á » aquel por quien fue engendrado, mas » otro ha designado ó á su abuelo mater- » no ó á alguno de sus parientes en línea » ascendente; ó el uno era el padre natu- » ral de José, mientras que el otro era » su padre adoptivo; ó bien segun la cos- » tumbre de los judíos, habiendo muerto » uno sin tener hijos, el otro al recibir la » esposa de este á título de pariente, atri- » buyó al ya muerto el hijo que engen- » dró»; lo cual tambien es un género de adopcion legal, como dice el mismo San Agustín (De consensu Evangel. l. 2, c. 3). Esta última causa es la más verdadera, la cual distingue tambien San Jerónimo (super Matth. c. 1, sup. illud, *Jacob autem genuit Joseph*), y Eusebio de Cesárea afirma que así lo dejó escrito en su Historia eclesiástica (l. 1, c. 7) el historiador africano; porque dicen que Mathan (1) y Melchí tuvieron cada uno un hijo en distintos tiempos de una misma mujer llamada Esta (2); porque Mathan, que descende de Salomon, la había tomado primero por esposa y murió dejando un solo hijo llamado Jacob: despues de cuyo fallecimiento, puesto que la ley no impide á la viuda casarse con otro hombre, Melchí, que descende de Mathan y que era de la misma tribu, mas no de la misma familia, tomó por esposa la viuda que Mathan había dejado, con la cual tuvo tambien un hijo llamado Heli; y así de padres diferentes se hacen Jacob y Heli hermanos uterinos: de los cuales el primero, esto es, Jacob, habiéndose casado por mandato de la ley con la mujer de Heli que murió sin hijos, engendró á José que fue su hijo natural, pero que por precepto de la ley se con-

sidera como hijo de Heli. Por esto dice San Matéo, *Jacob genuit Joseph*; mientras que San Lúcas, que describe la generacion legal, no dice hubiese engendrado algun otro. Y, aunque el Damasceno diga (Orth. fid. l. 4, c. 15) que la B. Virgen María pertenecía á San José segun aquel origen, por el cual se dice su padre Heli, porque dice que ella descendía de Melchí; sin embargo debe creerse que ella traería tambien su origen de Salomon segun algun modo por aquellos padres, que enumera San Matéo, el cual se dice que refiere la generacion carnal de Cristo, sobre todo diciendo San Ambrosio (sup. illud Luc. 3, *qui fuit Salathiel*) que Cristo descendió del linaje de Jeconías.

Al 3.º que; como dice San Agustín (De consensu Evangel. l. 2, c. 4), « San » Matéo se había propuesto insinuar el » origen real de la persona en Cristo, » mientras que San Lúcas el sacerdotal; » por cuya razon en la genealogía de San » Matéo se significa que nuestro Señor » Jesucristo ha tomado nuestros pecados, » es decir, que por su origen carnal tomó » la semejanza de la carne del pecado»; mientras que San Lúcas hace notar en la suya la abolicion de nuestros pecados, la cual es producida por el sacrificio de Cristo. Por este motivo San Matéo enumera las generaciones siguiendo el orden descendente, al paso que San Lúcas sigue el orden ascendente. De ahí es tambien que San Matéo descende desde el mismo David por Salomon, en cuya madre pecó aquél; y San Lúcas ascendió al mismo David por Nathan, cuyo nombre tenía el profeta por quien Dios espíó el pecado de David. Y de ahí es tambien que, puesto que San Matéo quiso significar á Cristo descendiente á nuestra mortalidad, conmemoró desde el principio de su Evangelio las generaciones desde Abraham hasta José y siguiendo el orden descendente hasta el nacimiento de Cristo mismo; mientras que San Lúcas no las refiere desde el principio sino desde el bautismo de Cristo, no siguiendo el orden descendente, sino el ascendente, representándole sobre todo como sacerdote venido para la espiacion de los pecados, donde refiere el testimonio de Juan diciendo, *he ahí el que quita los pecados del mundo*;

(1) Así los códices y ediciones más esmerados; aunque en algunos se lee Natan.

(2) Algunos leen Esta.

mas siguiendo el orden ascendente pasa á Abraham y llega á Dios, con quien somos reconciliados por la purificacion y espiacion. El tambien tomó con razon el origen de adopcion, puesto que somos hechos hijos de Dios por adopcion; mientras que el Hijo de Dios fue hecho hijo del hombre por la generacion carnal. Por otra parte demostró suficientemente que él no había llamado á José hijo de Heli, porque fuera engendrado por este; sino porque había sido adoptado por él, puesto que dice que Adán es hijo de Dios, habiendo sido creado por Dios. El número cuadragenario tambien pertenece al tiempo de la vida presente á causa de las cuatro partes del mundo, en el que pasamos nuestra vida mortal bajo el reinado de Cristo. Pero dicho número cuarenta contiene cuatro veces el número diez, y el número diez es producido por la suma desde el uno al cuatro siguiendo la progresion aritmética. Podría referirse tambien el número diez al Decálogo y el número cuatro á la vida presente ó á los cuatro Evangelios, segun los cuales Cristo reina en nosotros. Por esto San Matéo, recomendando la persona real de Cristo, enumeró cuarenta personas, sin contar á él mismo. Mas esto debe entenderse, si el mismo Jecónías, que se menciona al fin del segundo cuaternario, es el mismo que el que figura en el principio del tercero, como quiere San Agustín (ibid.), quien dice que se ha hecho esta repeticion para significar que en Jecónías se produjo cierta declinacion hácia las gentes estrañas, cuando tuvo lugar la transmigracion á Babilonia, lo cual tambien anunciaba con anticipacion que Cristo iría de la circuncision al prepucio. Mas San Jerónimo dice (sup. illud Matth. 1, *et post transmigracionem*), que hubo dos Joaquinaes, esto es, Jecónías, que son el padre y el hijo; los cuales el uno y el otro están comprendidos en la genealogía de Cristo, para que las generaciones por el Evangelista designadas sean distinguidas en tres categorías de catorce cada una, las cuales se elevan á cuarenta y dos personas. Este número tambien conviene á la santa Iglesia; porque es producido por el número seis que significa el trabajo de la vida presente y el número siete que indica el

reposo de la vida futura, pues seis veces siete son cuarenta y dos. Por otra parte el número catorce, puesto que proviene de la suma de diez y cuatro, puede tener la misma significacion que la que se atribuye al número cuarenta, que resulta de la multiplicacion de estos dos mismos números. Pero el número, de que se sirve San Lúcas en la genealogía de Cristo, significa la universalidad de los pecados; porque el número diez como número de justicia se manifiesta en los diez preceptos de la ley. Pero el pecado es la transgresion de la ley, y la transgresion del número diez es el once. El número siete significa universalidad, puesto que todo el tiempo transcurre por períodos de siete dias: y, como siete veces once son setenta y siete, así este número significa la universalidad de los pecados, que son destruidos por Cristo.

Al 4.º que, como dice San Jerónimo (sup. Matth. c. 1, sup. illud, *Joram autem genuit*, etc.), « puesto que el rey Joram se había mezclado con la raza de la muy impía Jezabel, por este motivo su memoria se borra hasta la tercera generacion, para que no figurase en el orden de la santa natividad ». Así, como dice el Crisóstomo (hom. in Matth. in oper. imperf.), « cuanta bendicion fue sobre Jehú, que se había vengado de la casa de Acab y Jezabel, tanta fue la maldicion sobre la casa de Joram á causa de la hija del impío Acab y Jezabel, de manera que sus hijos quedan escluidos del número de los Reyes hasta la cuarta generacion, segun estas palabras (Exod. 20), *vengaré la iniquidad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generacion* ». Además debe observarse que tambien los otros reyes, que entran en la genealogía de Cristo, fueron pecadores; pero no fue continua su impiedad; porque, como se dice (in lib. *Quæstionum veteris et novi Testamenti*, q. 81), « Salomon quedó sobre el trono por el mérito de su padre, y Roboam por el mérito de Asa su hijo. Pero la impiedad de estos tres fue constante ».

Al 5.º que, como dice San Jerónimo (sup. Matth. c. 1, sup. illud, *Judas genuit*, etc.), « en la genealogía del Salvador no se encuentra ninguna de las san-

» tas mujeres, sino las que la Escritura » reprende; para que el que había veni- » do por los pecadores, al nacer de peca- » dores, borrarse los pecados de todos». Así se menciona á Thamar, que es vituperada por su incesto (1); á Raab, que fue una mujer pública; á Ruth, que fue una mujer de raza extranjera; á Bersabé, mujer de Urías, que fue adúltera, la cual sin embargo no es designada por su nombre propio, sino por el de su esposo, ya á causa de su pecado que la hizo cómplice de adulterio y homicidio, ya también porque al nombrar á su marido venga á la memoria el pecado de David. Y, puesto que San Lúcas se propone designar á Cristo como espíador de los pecados, no hace mención de tales mujeres: pero cita los hermanos de Judá, para manifestar que pertenecen al pueblo de Dios; mientras que Ismael, hermano de Isaac, y Esaú, hermano de Jacob, habiendo sido separados del pueblo de Dios, no hay mención de ellos en la genealogía de Cristo: y lo hace también así, para destruir el orgullo de su nacimiento; porque muchos de los hermanos de Judá tuvieron madres esclavas, y sin embargo todos eran simultáneamente patriarcas y jefes de tribus. En cuanto á Fáres y Zara son nombrados juntos, como dice San Ambrosio (*sup. Luc. c. 3, sup. illud, qui fuit Phares*), porque ellos representan la doble vida de los pueblos: la una según la ley, que está representada por Zara; y la otra según la fe, que lo está por Fáres. Habla de los hermanos de Jeconías, porque todos reinaron en diversos tiempos, lo cual no había sucedido con otros reyes; ó porque su iniquidad y miseria fueron semejantes.

ARTÍCULO IV. — Fue conveniente que Cristo naciera de una mujer? (2)

1.º Parece que la materia del cuerpo de Cristo no debió ser tomada de una mujer; porque el sexo masculino es más noble que el sexo femenino; y fue conveniente sobre todo que Cristo tomase lo

que es perfecto en la naturaleza humana. Luego parece que no debió tomar de la mujer la carne, sino más bien de varón, como Eva fue formada de la costilla del varón.

2.º Cualquiera que es concebido de la mujer está encerrado en su seno. Pero no conviene que Dios, que llena el cielo y la tierra según el profeta (Jerem. 23), se encierre en el pequeño seno de una mujer. Luego parece que no debió ser concebido de mujer.

3.º Los que son concebidos de mujer contráen cierta impureza; por cuya razón se dice (Job. 25, 4) *¿por ventura puede justificarse el hombre comparado con Dios, ó comparecer limpio el nacido de mujer?* Pero en Cristo ninguna impureza debió existir; porque él mismo es la sabiduría de Dios, de la que se dice (Sap. 7, 25), *nada manchado cae en ella*. Luego parece que no debió tomar carne de la mujer.

Por el contrario, dícese (Galat. 4, 4), *Dios envió á su Hijo, hecho de mujer*.

Conclusion. *Fue convenientísimo que Cristo tomase carne de una mujer, para ennoblecer así á toda la naturaleza humana y confirmar mejor la verdad de su Encarnacion.*

Responderémos que, aunque el Hijo de Dios pudo tomar la carne humana de cualquiera materia que hubiese querido, sin embargo *fue muy conveniente que la tomara de una mujer*: 1.º *porque por esto toda la naturaleza humana fue ennoblecida*; por lo cual dice San Agustín (lib. 83, qq. 11): « la liberación del hombre debió manifestarse en uno y otro sexo: luego, puesto que convenía que Cristo tomase el sexo del hombre, que es el más noble; convenía que la liberación del sexo femenino se manifestase en haber nacido de una mujer ». 2.º *Porque por esto se confirma la verdad de la Encarnacion*; por lo que dice San Ambrosio (lib. De incarnat. c. 5): « muchas cosas encontrarás en Cristo conformes á la naturaleza y superiores á ella; pues conforme á la condición de

(1) Por habersa tingido meretriz, sentándose en una encrucijada, por donde había de pasar su suegro Júdas, con el objeto de tener cóito con él, aunque no por liviandad, sino porque se negaba á darla por marido á su hijo Sela, á lo que se creía con derecho según la ley.

(2) Apéles pretendía heréticamente que « Cristo no tomó su carne de madre, sino de los elementos »; y análogos errores sostenían Cerdón, Valentin y los mennonitas, según ya queda espuesto en la nota 580.

» la naturaleza estuvo en el seno, esto es,
 » del cuerpo de la mujer, y superior á
 » ella el haber concebido y engendrado
 » una vírgen ; para que creyese que era
 » Dios el que renovaba la naturaleza y
 » hombre el que nacía de hombre con-
 » forme á la condicion natural ». Tam-
 » bien dice San Agustín *epist. ad Volu-*
sianum, 137 ó 3): « si Dios omnipoten-
 » te criase al hombre formado de cual-
 » quier materia, no del útero materno,
 » sino presentándolo repentinamente á la
 » vista, ¿ no confirmaría la opinion erró-
 » nea, dando lugar á que se creyese no
 » haber tomado de modo alguno al hom-
 » bre verdadero ? y, haciéndolo todo ad-
 » mirablemente ¿ suprimiría lo que ha
 » hecho misericordiosamente ? Mas ahora
 » de tal manera apareció mediador entre
 » Dios y el hombre que adunando ambas
 » naturalezas en la unidad de la perso-
 » na sublimase con lo insólito lo ordina-
 » rio, atemperando aquello con esto ».
 3.º Porque por este modo se completa
 toda la diversidad de la generacion hu-
 mana ; pues el primer hombre fue hecho
 del fango de la tierra sin varon y sin mu-
 jer, y Eva fue hecha de varon sin mu-
 jer, mas los demas hombres nacen de va-
 ron y mujer. Por consiguiente quedaba
 un cuarto modo propio á Cristo, cual era
 el nacer de mujer sin varon.

Al argumento 1.º dirémos que, puesto
 que el sexo masculino es más noble que
 el femenino, por eso tomó la natura-
 leza humana en el sexo masculino. Sin
 embargo, para que no se despreciara el
 sexo femenino, fue conveniente que to-
 mara la carne del cuerpo de una mujer.
 Por esta razon dice San Agustín (lib.
De agone christiano, c. 11) : « varones,
 » no queráis despreciaros á vosotros mis-
 » mos ; el Hijo de Dios tomó forma de
 » varon. Mujeres, no queráis desprecia-
 » ros á vosotras mismas ; el Hijo de Dios
 » nació de mujer ».

Al 2.º que, como dice San Agustín
 (cont. *Faust.* l. 23, c. 10) á Fausto, que
 le hacía esta objecion, « la fe católica,
 » que cree que Cristo Hijo de Dios ha
 » nacido de una vírgen segun la carne,
 » no encierra en manera alguna segun la

» carne en el seno de su madre al mismo
 Hijo de Dios, como si no existiera fuera
 » de él y como si hubiera abandonado el
 » gobierno del cielo y de la tierra y se
 » alejase de su Padre. Pero vosotros, ma-
 » niquéos, no comprendéis enteramente
 » estas cosas, por ese espíritu con que
 » no pensáis sino en fantasmas corpora-
 » les » ; porque, como dice (ep. ad *Volu-*
sianum, 137), « esta es la idéa de los
 » hombres que no son capaces de conce-
 » bir más que cuerpos, de los que nin-
 » guno puede estar todo en todas partes,
 » puesto que es necesario que tenga cada
 » porcion de las innumerables partes dis-
 » tinto lugar. El alma es bien distinta de
 » la del cuerpo : cuánto más la de Dios,
 » que es el criador del alma y del cuerpo
 » y sabe estar en todas partes y no estar
 » contenido en lugar alguno, ha sabido
 » venir sin alejarse de donde estaba, y
 » ausentarse sin abandonar el lugar de
 » donde había venido ».

Al 3.º que en la concepcion del hom-
 bre, que nace de la mujer, no hay algo
 inmundo, en cuanto es obra de Dios ; por
 cuya razon se dice (Act. 10, 15), *lo que*
Dios creó (1) *no lo llames tú comun*,
 esto es, inmundo. Sin embargo hay allí
 alguna impureza, que proviene del pe-
 cado, segun que uno es concebido con
 concupiscencia por la union del hombre
 y de la mujer ; la cual sin embargo no
 tuvo lugar en Cristo, como se ha manifi-
 festado (C. 29, a. 2). Esto no obstante, si
 hubiese allí alguna inmundicia, no se
 habría manchado por ella el Verbo de
 Dios, que en manera alguna es suscepti-
 ble de cambio ó alteracion. Por esta ra-
 zon dice San Agustín (lib. *De quinque*
hæresibus (2), c. 5) : « Dios el criador
 » del hombre, hijo del hombre, dice:
 » ¿ qué hay en mi nacimiento que te in-
 » quiete ? no he sido concebido por la
 » concupiscencia y la pasion ; yo creé la
 » madre, de la que he nacido. Si el rayo
 » solar sabe desecar las inmundicias
 » de las cloacas, no sabe mancharse con
 » ellas, ¿ cuánto más puede limpiar el
 » esplendor de la luz eterna, donde quie-
 » ra que dirija sus rayos, sin que se pue-
 » da manchar él mismo ? »

(1) La Vulgata *purificavit*.

(2) Paganos, judíos, maniquéos, sabelianos y arrianos : es

un apóstrofe á los maniquéos, que no reconocían en Cristo sino un cuerpo fantástico.

ARTÍCULO V. — ¿ El cuerpo de Cristo fue formado de la purísima sangre de la vírgen ? (1)

1.º Parece que la carne de Cristo no fue concebida de la purísima sangre de la Vírgen, porque se lee (Collecta) (2) que Dios quiso que su Verbo tomase su carne de una vírgen. Es así que la carne difiere de la sangre de la Vírgen. Luego el cuerpo de Cristo no ha sido tomado de la sangre de la Vírgen.

2.º Así como la mujer fue formada milagrosamente del hombre, así el cuerpo de Cristo fue formado milagrosamente de la Vírgen. Mas no se dice que la mujer ha sido formada de la sangre del hombre, sino más bien de la carne y de los huesos de este, segun aquello (Gen. 2, 23), *esto ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne*. Luego parece que tampoco el cuerpo de Cristo debió ser formado de la sangre de la Vírgen, sino de sus carnes y de sus huesos.

3.º El cuerpo de Cristo fue de la misma especie que los cuerpos de los otros hombres; y los cuerpos de estos no son formados de la purísima sangre, *sed ex semine et sanguine menstruo*. Luego parece que tampoco el cuerpo de Cristo fue concebido de la purísima sangre de la Vírgen.

Por el contrario, dice San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 2) que « el » Hijo de Dios formó para sí mismo de » la castísima y purísima sangre de la » Vírgen una carne animada por un alma » racional ».

Conclusion. *El cuerpo de Cristo fue concebido segun el modo natural de la generacion de la sangre purísima de la Virgen, predispuesta al efecto mediante su virtud generativa.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 4) en la concepcion de Cristo fue conforme con la condicion de la naturaleza el haber nacido de mujer, pero superior á tal condicion el haber nacido de una vírgen. Mas segun la condicion na-

tural en la generacion de un ser animado la mujer suministra la materia y del hombre es el principio activo en la generacion, como lo prueba el Filósofo (De generatione animalium, l. 1, c. 19, 20 y 21): pero la mujer, que concibe con el concurso del hombre, no es vírgen; y por eso pertenece al modo sobrenatural de la generacion de Cristo que el principio activo en aquella generacion fuera la virtud sobrenatural divina; y al modo natural de la (3) generacion pertenece que la materia, de la que fue concebido su cuerpo, sea conforme á la materia, que las otras mujeres suministran para la concepcion de la prole. Pero *esta materia segun el Filósofo (De generatione animalium, l. 1, c. 19) es la sangre de la mujer, no cualquiera, sino elaborada hasta cierta completa formacion mediante la virtud generatriz de la madre* (4), *para que sea materia apta para la concepcion; y por esto, de tal materia fue concebido el cuerpo de Cristo.*

Al argumento 1.º dirémos, que la B. Vírgen, habiendo sido de la misma naturaleza que las otras mujeres, es consiguiente que tuvo carne y huesos de la misma naturaleza. Pero las carnes y los huesos son en otras mujeres las partes actuales del cuerpo, de las que se constituye la integridad del cuerpo; y por lo tanto no pueden sustraerse sin la corrupcion del cuerpo ó su disminucion: mas Cristo, que había venido á reparar lo corrompido, no debió inferir corrupcion ni disminucion á la integridad de su Madre, como se ha dicho (C. 28, a. 1 y 2). Y por tanto no debió formarse el cuerpo de Cristo de la carne, ó de los huesos de la Vírgen, sino de la sangre, que aún no es parte en acto, sino que es toda potencia, como se dice (De gener. animalium, l. 1, c. 18 y 19). Por esta razon se dice haber tomado la carne de la Vírgen; no que la materia de su cuerpo haya sido carne en acto, sino su sangre, que es carne en potencia.

Al 2.º que, como se ha dicho en la

(1) Así consta de los concilios 1.º de Efeso (c. 13), calcedonense y de Letran (can. 3 y 4) bajo Martino I.

(2) En la fiesta de la Anunciacion y que tambien se repite en todo el Adviento: *Deus, qui de B. Mariae Virginis utero Verbum Inum... carnem suscipere voluisti...*

(3) Redunda en algunas ediciones (inclusa la áurea) el genitivo determinante *ejus*, que no se encuentra en código alguno

ni en las ediciones más correctas.

(4) *Matris* segun la mayoría de las ediciones; aunque Nicolai repone *maris* (del macho ó varon) segun la letra de Aristóteles y aún de algunos manuscritos; debiendo siempre entenderse que el Espíritu Santo dispuso la tal materia de modo que supliese en la madre la virtud viril.

1.^a P. (C. 92, a. 3, al 2.^o), Adan, puesto que había sido instituido como cierto principio de la naturaleza humana, tenía en su cuerpo algo de carne y de hueso, que no pertenecía á la integridad personal del mismo, sino solo en cuanto era el principio de la naturaleza humana; y de tal carne fue formada la mujer sin detrimento del hombre. Pero en el cuerpo de la Virgen nada hubo parecido, de lo que pudiera formarse el cuerpo de Cristo sin corrupcion del cuerpo materno.

Al 3.^o *quod semen fœminæ non est generationi aptum, sed est quiddam imperfectum in genere seminis, quod non potuit perducere ad perfectum seminis complementum propter imperfectionem virtutis fœminæ. Et idco tale semen non est materia que de necesidad se requería para la concepcion, como dice el Filósofo (De generat. animalium, l. 1, cap. 19 a med.); y así en la concepcion del cuerpo de Cristo no medió principalmente porque, aunque sea imperfecto, in genere seminis, resuélvese empero con cierta concupiscencia, lo mismo que el semen maris. Pero en aquella virginal concepcion la concupiscencia no pudo tener lugar. Así que dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, cap. 2, y l. 4, cap. 15), que el cuerpo de Cristo fue concebido no seminalmente (1). Sanguis autem menstruus, quem fœminæ per singulos menses emittunt, impuritatem quamdam naturalem habet corruptionis; sicut et cæteræ superfluitates, quibus natura non indiget, sed eas expellit. Ex tali autem menstruo corruptionem habente, quod natura repudiat, non formatur conceptus: sed hoc est purgamentum, quoddam illius puri sanguinis, qui digestionem quadam est præparatus ad conceptum quasi purior et perfectior alio sanguine. Habet tamen impuritatis libidinis in conceptione aliorum hominum, in quantum ex ipsa commixtione maris et fœminæ talis sanguis ad locum generationi congruum attrahitur. Sed hoc in conceptione Christi non fuit, quia operatione Spiritus Sancti talis sanguis in utero Virginis adunatus est et*

formatus in prolem. Y por esto se dice haber sido formado el cuerpo de Cristo de la castísima y purísima sangre de la Virgen.

ARTÍCULO VI. — *¿El cuerpo de Cristo estuvo en los antiguos padres segun algo determinado? (2)*

1.^o Parece que el cuerpo de Cristo estuvo segun algo determinado en Adan y en los otros padres: porque dice San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 10, c. 19 y 20) que la carne de Cristo estuvo en Adan y Abraham segun la sustancia corporal (3). Pero la sustancia corporal es cierta cosa determinada. Luego la carne de Cristo estuvo en Adan y Abraham y otros padres, segun algo determinado.

2.^o Se dice (Rom. 1, 3) que *Cristo fue hecho segun la carne de la sangre de David*. Pero el sémen de David fue algo determinado en el mismo. Luego Cristo fue en David segun algo determinado y por la misma razon en los otros padres.

3.^o Cristo tiene afinidad con el género humano, en cuanto tomó la carne del género humano (4). Pero, si aquella carne no fue en Adan segun algo determinado, parece no tener afinidad alguna con el género humano, que se deriva de Adan, sino más bien con otras cosas, de donde fue tomada la materia de su carne. Luego parece que la carne de Cristo estuvo en Adan y en los otros padres segun algo determinado.

Por el contrario, dice (5) San Agustin (sup. Genes. ad litt. l. 10, cap. 19 y 20); « de cualquiera manera que haya » estado Cristo en Adan, Abraham y los » otros padres, lo estuvieron tambien los » demas hombres, mas no recíprocamente ». Pero los demas hombres no estuvieron en Adan y Abraham segun alguna materia señalada, sino solamente segun el origen, como se ha demostrado en la 1.^a Parte (C. 119, a. 2, al 4.^o). Luego tampoco Cristo estuvo en Adan y Abraham segun algo determinado, y por la misma razon tampoco en los otros padres.

(1) O (lo que es lo mismo y más claro segun los modernos intérpretes) *sine semine*.

(2) Lo que aquí se indaga es si existió en el cuerpo de Adan ó de alguno de sus descendientes progenitores de Cristo alguna partícula de sustancia ó materia, de la que precisamente había de formarse á su tiempo el cuerpo del Salvador.

(3) *Corpulentam substantiationem* ó segun el testo literal de San Agustin (c. 20 y no 19) *substantiam corporalem*, que tambien llama despues *visibilis corpulentia*.

(4) De aquí el llamarnos él mismo (Hebr. 2, 12) *hermanec*.

(5) En términos equivalentes en cuanto al sentido; no expresa y literalmente.

Conclusion. *El cuerpo de Cristo no estuvo en Adan ni en otros padres en alguna determinada partícula de la sustancia de sus cuerpos; sino solo segun el origen, como los cuerpos de los demas hombres.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 5), la materia del cuerpo de Cristo no fue la carne y hueso de la B. Vírgen ni algo que haya sido en acto una parte de su cuerpo, sino la sangre que es la carne en potencia. Pero todo lo que la B. Vírgen recibió de sus padres fue en acto una parte de su cuerpo: por consiguiente lo que recibió de ellos no fue materia del cuerpo de Cristo; y por lo tanto debe decirse que *el cuerpo de Cristo no estuvo en Adan y otros padres segun algo determinado*, de manera que se pudiera designar determinadamente una parte del cuerpo de Adan ó de otro cualquiera, para decir que de esta materia debió ser formado el cuerpo de Cristo; *sino que estuvo allí segun el origen, como la carne de los demas hombres*; porque el cuerpo de Cristo tiene relacion con Adan y demas padres mediante el cuerpo de su Madre. Por esta razon de ningun otro modo estuvo en los patriarcas el cuerpo de Cristo que el cuerpo de su Madre, el cual no estuvo en ellos segun la materia determinada, como tampoco los cuerpos de los demas hombres (1), segun se ha dicho en la 1.^a Parte (C. y a. ult. al 4.^o).

Al argumento 1.^o dirémos que, cuando se dice que Cristo fue en Adan segun la sustancia corporal, no debe entenderse que el cuerpo de Cristo fue en Adan cierta sustancia corporal; sino que tal sustancia de Cristo, esto es, la materia que tomó de la Vírgen, fue en Adan como en el principio activo, pero no como en el principio material; esto es, que por la virtud generativa de Adan y de todos los que descienden de él hasta la B. Vírgen se hizo que aquella materia se preparase para concebir el cuerpo de Cristo. Pero aquella materia no fue formada en

el cuerpo de Cristo por la virtud seminal derivada de Adan. Por lo tanto se dice que Cristo fue en Adan originalmente segun la sustancia corporal, mas no segun la razon seminal.

Al 2.^o que aunque el cuerpo de Cristo no estuvo en Adan y en otros patriarcas segun la razon seminal, sin embargo el cuerpo de la B. Vírgen, que fue concebido *ex semine maris* (2) estuvo en Adan y en los otros padres segun la razon seminal (3); y por eso por medio de la B. Vírgen se dice que Cristo segun la carne es originalmente de la sangre de David.

Al 3.^o que Cristo tiene afinidad con el género humano segun la semejanza de la especie. Pero la semejanza de la especie se considera, no segun la materia remota, sino segun la materia próxima y segun el principio activo, que engendra lo semejante á sí en la especie. Así pues la afinidad de Cristo con el genero humano se conserva suficientemente, por lo mismo que el cuerpo de Cristo fue formado de la sangre de la Vírgen, derivada originalmente de Adan y de los otros padres. Por otra parte no importa á esta afinidad de dónde fuera tomada la materia de esta sangre, como tampoco la generacion de los otros hombres, segun se ha dicho en la 1.^a Parte (C. 118, a. 1).

ARTÍCULO VII. — La carne de Cristo estuvo en los padres sometida al pecado? (4)

1.^o Parece que la carne de Cristo no fue manchada por el pecado en los antiguos padres: porque se dice (Sap. 7) que en la divina sabiduría *nada manchado cae*; y Cristo es la sabiduría de Dios, como se dice (1 Cor. 1). Luego su carne jamas fue manchada por el pecado.

2.^o San Juan Damasceno dice (Orth. fid. l. 3, c. 2 y c. 11) que Cristo tomó las primicias de nuestra naturaleza. Pero en el primer estado la carne humana no estaba inficionada por el pecado. Luego

(1) Galatino y algunos otros pretendían (erróneamente) segun Silvio que Dios había designado en Adan cierta parte de su sustancia, que fue pasando ó siendo transmitida de unos en otros de sus descendientes directos separadamente y con su primitiva determinacion, hasta que de ella fue formado el cuerpo de Cristo.

(2) No *matris*, enal equivocadamente se ve en algunos ejemplares.

(3) Virtud activa existente en el sémen paterno para la formacion del feto.

(4) O infecta del pecado, esto es; existió en la carne de los padres ó progenitores de Cristo alguna porcion inmune de pecado, de la que había de formarse el cuerpo de Cristo? La contestacion á esta pregunta debe ser negativa segun la doctrina aquí sentada.

la carne de Cristo no fue inficionada ni en Adan ni en los otros padres.

3.º Dice San Agustin (super. Gen. ad litt. l. 10, c. 20) que « la naturaleza humana siempre tuvo con la herida la medicina de la herida ». Pero lo que está inficionado no puede ser medicina de la herida, sino que más bien necesita del remedio. Luego siempre hubo en la naturaleza humana algo inficionado, de lo que fue formado despues el cuerpo de Cristo.

Por el contrario: el cuerpo de Cristo no se refiere á Adan y á los otros padres sino por mediacion del cuerpo de la B. Virgen, de la que tomó la carne. Pero el cuerpo de la B. Virgen fue todo concebido en pecado original (1), como se ha dicho (C. 14, a. 3, al 1.º y C. 27, a. 2); y por tanto tambien, segun que existió en los padres estuvo sometido al pecado. Luego la carne de Cristo segun que existió en los padres, estuvo sometida al pecado.

Conclusion. *Toda la carne de los antiguos padres estuvo infecta del pecado; mas no la carne misma de Cristo en su propio cuerpo.*

Responderémos que, cuando decimos que Cristo ó su carne existió en Adan y en los otros padres, lo comparamos á él ó á su carne con Adan y los otros padres. Pero es evidente que la condicion de los padres fue otra que la de Cristo; porque los padres estuvieron sometidos al pecado, miéntras que Cristo estuvo enteramente exento de él. Luego se puede incurrir en error de dos maneras en esta comparacion: 1.ª atribuyendo á Cristo ó á su carne la condicion de los padres, como si dijéramos que Cristo pecó en Adan, porque existió en él de algun modo, lo cual es falso: porque no existió en Adan de manera que su pecado llegase á Cristo, puesto que no se deriva de él segun la ley de la concupiscencia ó segun la razon seminal, como se ha dicho (a. 6, al 1.º; y C. 15, a. 1, al 2.º); 2.ª atribuyéndole la condicion de Cristo ó de su carne á lo que existió en acto en los padres, como si por ejemplo bajo

pretexto de que la carne de Cristo segun que existió en él no estuvo sometida al pecado, se pensase que en Adan y en los otros padres hubo alguna parte de su cuerpo que no fue sometida al pecado, de la cual se formase despues el cuerpo de Cristo, como algunos supusieron, cosa que no puede ser: 1.º porque la carne de Cristo no existió en Adan y en los otros padres, segun algo particular, que pudiera distinguirse del resto de su carne, como lo puro de lo impuro, segun se ha dicho (ibid.); 2.º porque, como la carne humana se inficiona con el pecado, por ser concebida por la concupiscencia; así como toda la carne de algun hombre es concebida por la concupiscencia, así tambien toda ella se mancha por el pecado. Por lo tanto debe decirse que *toda la carne de los antiguos padres estuvo sometida al pecado y que no existió en ellos algo que estuviera impune del pecado, de lo que se formara despues el cuerpo de Cristo.*

Al argumento 1.º dirémos que Cristo no tomó la carne del género humano sujeta al pecado, sino purificada (2) de toda infeccion de pecado; y por lo tanto nada manchado cae en la sabiduría de Dios.

Al 2.º que se dice que Cristo tomó las primicias de nuestra naturaleza en cuanto á la semejanza de la condicion, es decir, porque tomó una carne no inficionada por el pecado, como lo había sido la del hombre ántes del pecado, mas no se entiende esto segun la continuidad de la pureza, esto es, de manera que aquella carne del primer (3) hombre se conservase inmune del pecado hasta la formacion del cuerpo de Cristo.

Al 3.º que en la naturaleza humana ántes de Cristo había una herida, esto es, la infeccion del pecado original en acto; pero la medicina de la herida no estaba allí en acto, sino solo segun la virtud del origen, segun que había de ser propagada por aquellos padres la carne de Cristo.

(1) V. las notas 3 y 4 de la pág. 375 y la 3 de la 373 al principio.

(2) Entendiéndose la carne así en general ó en comun, que fue en efecto desinfeccionada en la parte de que se formó el

cuerpo de Cristo; pues en esta, así individualmente considerada, nada había ya de que pudiera ser purificada.

(3) *Primi*, aunque en la áurea y alguna otra edicion se lee *puri*, lo que no parece aceptable.

ARTÍCULO VIII. — Fue diezmado (1)
Cristo en los lomos de Abraham?

1.º Parece que Cristo fue diezmado en los lomos de Abraham: porque dice el Apóstol (Hebr. 7) que Leví biznieto de Abraham fue diezmado en Abraham, puesto que aún estaba en los lomos de este patriarca, cuando daba el diezmo á Melchisedec. Pero de la misma manera Cristo estaba en los lomos de Abraham, cuando este dió diezmos. Luego tambien el mismo Cristo fué diezmado en Abraham.

2.º Cristo es del linaje de Abraham segun la carne, que recibió de su Madre. Es así que su Madre fue diezmada en Abraham. Luego por igual razon Cristo.

3.º « Diezmábase en Abraham lo que » necesitaba de curacion », como dice San Agustín (super Gen. ad litt. l. 10, c. 20). Pero necesita de curacion toda carne sometida al pecado. Luego habiendo estado la carne de Cristo sujeta al pecado, como se ha dicho (a. 7), parece que la carne de Cristo fue diezmada en Abraham.

4.º Esto no parece atacar en manera alguna á la dignidad de Cristo: pues nada impide que, dando el padre de un pontífice diezmos á un sacerdote, su hijo sea un pontífice más grande que este simple sacerdote. Así, aunque se diga que Cristo ha sido diezmado en Abraham, cuando este daba diezmos á Melchisedec, sin embargo no por eso se excluye que Cristo sea mayor que Melchisedec.

Por el contrario, dice San Agustín (super Gen. ad litt. l. 10, c. 20) que « Cristo allí, esto es, en Abraham, no » fue diezmado, puesto que su carne no » recibió de allí el ardor de la herida sino » la materia del medicamento. »

Conclusion. *Cristo no fue diezmado en los lomos de Abraham como necesitando de curacion y libertad, y sí más bien como medicina de su llaga.*

Responderémos, que segun la intencion del Apóstol es preciso decir que Cristo no fue diezmado en los lomos de Abraham; porque prueba el Apóstol que el sacerdocio, que es segun el orden de Melchisedec, es mayor que el sacer-

docio levítico, porque Abraham dió diezmos á Melchisedec, existiendo aún en sus lomos Leví, á quien pertenece el sacerdocio legal. Pero, si Cristo hubiera sido tambien diezmado en Abraham, su sacerdocio no sería segun el orden de Melchisedec, sino menor que este. Por lo tanto debe decirse que Cristo no fue diezmado en los lomos de Abraham como Leví; porque, como el que da el diezmo guarda nueve partes para él y da á otro la décima, lo cual es un signo de perfeccion, en cuanto es en cierto modo el término de todos los números que hay hasta el diez; de ahí resulta que el que da diezmos se protesta imperfecto y que atribuye á otro la perfeccion. Pero la imperfeccion del género humano existe á causa del pecado, que necesita de la perfeccion del que cura el pecado. Mas curar el pecado es propio de solo Cristo; porque él es *el cordero que quita los pecados del mundo*, como se dice (Joan. 1). Melchisedec era la figura de él, como lo prueba el Apóstol (Hebr. 7). Luego por lo mismo que Abraham dió el diezmo á Melchisedec, se prefiguró á sí mismo como concebido en pecado y que todos los que de él habían de descender; por cuanto contraerían el pecado original tenían necesidad de la curacion, que es por Cristo. Isaac, Jacob, Leví y todos los otros existieron en Abraham de tal suerte, que de él se derivan no solo segun la sustancia corporal, sino tambien segun la razon seminal, por la que se contráe el pecado original. Y por eso todos son diezmados en Abraham, es decir, prefigurados como necesitando de la curacion que es por Cristo. Solo Cristo existió en Abraham de modo que se derivase de él no segun la razon seminal, sino segun la sustancia corporal. Así que *no existió en Abraham como necesitando de curacion, sino más bien como remedio de la herida*. Y por tanto *no fue diezmado en los lomos de Abraham*.

Con lo dicho queda contestado el argumento 1.º

Al 2.º que, puesto que la B. Virgen fue concebida en pecado original (2), existió en Abraham como necesitando de curacion; y por lo tanto fue diezmada en

(1) Es decir, prefigurado como que necesitaba de rescate ó ser librado de la cautividad del demonio.

(2) Téngase presente lo espuesto en las notas al a. 2 de la C. 27.

él, como descendiente de él por razón seminal. Pero no es así del cuerpo de Cristo, como se ha dicho (a. 7).

Al 3.º que se dice que la carne de Cristo fue en los antiguos padres sometida al pecado según la cualidad que tuvo en sus padres, que fueron diezmos, mas no según la cualidad que tiene, según que está en acto en Cristo, el cual no ha sido diezmo.

Al 4.º que el sacerdocio levítico se derivaba según el origen de la carne; y por lo tanto no fue menor en Abraham que en Leví. Por consiguiente, por lo

mismo que Abraham dió diezmos á Melquisedec como á mayor, se manifiesta que el sacerdocio de Melquisedec, según que es la figura de Cristo, es más grande que el sacerdocio levítico. Pero el sacerdocio de Cristo no sigue el origen de la carne, sino la gracia espiritual; y por esto puede ser que el padre dé décimas á algun sacerdote como el menor al mayor; y sin embargo su hijo, si es pontífice, es mayor que aquel sacerdote, no por el origen de la carne, sino por la gracia espiritual que tiene de Cristo.

CUESTION XXXII.

Concepcion de Cristo en cuanto al principio activo.

Acerca de esto examinaremos: 1.º ¿El Espíritu Santo fue el principio activo de la concepcion de Cristo?—2.º ¿Puede decirse que Cristo fue concebido del Espíritu Santo?—3.º ¿Puede decirse que el Espíritu Santo es padre de Cristo según la carne?—4.º ¿La B. Virgen hizo algo activamente en la concepcion de Cristo?

ARTÍCULO I. — El Espíritu Santo fue el principio activo de la concepcion de Cristo?

1.º Parece que no debe atribuirse al Espíritu Santo efectuar la concepcion de Cristo; porque, como dice San Agustín (De Trinit. l. 1, c. 4 y c. 5), « las obras » de la Trinidad son indivisibles, como lo es la esencia de la Trinidad misma». Pero efectuar la concepcion de Cristo es cierta obra divina. Luego parece que no debe atribuirse más al Espíritu Santo que al Padre ó al Hijo.

2.º Dice el Apóstol (Galat. 4, 4), cuando vino el cumplimiento del tiempo envió Dios á su Hijo hecho de mujer; lo cual al explicarlo San Agustín (De Trinit. l. 4, c. 20) dice, « por eso enviado » como hecho de mujer ». Pero la mision del Hijo es atribuida principalmente al Padre, como se ha demostrado en la

1.ª P. (C. 43, a. 8). Luego tambien la concepcion, según la que fue hecho de mujer, debe atribuirse principalmente al Padre.

3.º Dícese (Prov. 9, 1), *la sabiduría edificó casa para sí*; y la sabiduría de Dios es Cristo mismo, según aquella (1 Cor. 1, 24); *Cristo virtud de Dios y sabiduría de Dios*. La casa de esta sabiduría es el cuerpo de Cristo, el cual es llamado tambien su templo, según aquello (Joan. 2, 21), *mas él hablaba del templo de su cuerpo*. Luego parece que efectuar la concepcion del cuerpo de Cristo debe atribuirse principalmente al Hijo, y por consiguiente no al Espíritu Santo.

Por el contrario, dícese (Luc. 1, 35), *el Espíritu Santo vendrá sobre tí*.

Conclusion. *La concepcion ó formacion del Cuerpo de Cristo se atribuye convenientemente al Espíritu Santo, aun-*

que efectuada por toda la Trinidad.

Responderemos, que toda la Trinidad operó la concepcion del cuerpo de Cristo (1); y sin embargo se atribuye esto al Espíritu Santo por tres razones: 1.^a porque conviene esto á la causa de la Encarnacion, que se considera por parte de Dios; puesto que el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo, como se ha manifestado en la 1.^a Parte (C. 37, a. 1); y proviene del amor soberano de Dios el que el Hijo de Dios tomase para sí la carne en el seno virginal; por lo cual dice (Joan. 3, 16), *de tal manera amó Dios al mundo, que dió á su Hijo Unigénito*; 2.^a porque esto conviene á la causa de la Encarnacion por parte de la naturaleza tomada; pues por esto se da á entender que la naturaleza humana fue tomada por el Hijo de Dios en la unidad de persona, no por méritos algunos, sino solo por la gracia, que se atribuye al Espíritu Santo segun aquello (1 Cor. 12, 4), *hay repartimiento de gracia, mas uno mismo es el Espíritu*; por cuya razon dice San Agustin (Enchirid. c. 40): «este modo con que Cristo nació del Espíritu Santo, nos insinúa la gracia de Dios, por la que el hombre sin méritos anteriores desde el principio de su naturaleza, en que comenzó á existir se uniese al Verbo de Dios en tanta unidad de persona, que el Hijo de Dios fuese el mismo que el Hijo del hombre y el hijo del hombre el mismo que el Hijo de Dios»; 3.^a porque conviene al término de la Encarnacion; pues esta tuvo por término el que el hombre, que era concebido, fuese Santo é Hijo de Dios. Pero ambas cosas son atribuidas al Espíritu Santo; pues por él los hombres se hacen hijos de Dios, segun aquello (Galat. 4, 6), *por quanto vosotros sois hijos, ha enviado Dios á vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama Abba, Padre*. El es tambien el espíritu de la santificacion, como se dice (Rom. 1). Luego, así como otros son santificados espiritualmente por el Espíritu Santo, para ser hijos adoptivos, así Cristo es concebido por medio del Espíritu Santo en santidad, para que fuese el Hijo natural de Dios. Por esta razon

(Rom. 1), segun una Glosa (interl.) despues de haber dicho de Cristo, *el que ha sido predestinado para ser Hijo de Dios con poder*, se manifiesta por lo que sigue inmediatamente; *segun el espíritu de santificacion*, esto es, porque fue concebido del Espíritu Santo: y el ángel que anuncia este misterio por lo que había dicho al principio, *el Espíritu Santo vendrá sobre tí, concluye, y por esta razon lo que de tí nacerá santo, se llamará Hijo de Dios*.

Al argumento 1.^o diremos, que la obra de la concepcion es á la verdad comun á toda la Trinidad; sin embargo se atribuye de una cierta manera á cada persona. En efecto: al Padre se atribuye la autoridad respecto á la persona del Hijo, que por tal concepcion tomó para sí la naturaleza humana; al Hijo se atribuye la asuncion misma de la carne; y al Espíritu Santo la formacion del cuerpo, que es tomado por el Hijo; porque el mismo Espíritu Santo es el Espíritu del Hijo, segun aquello (Galat. 4, 6), *ha enviado Dios el Espíritu de su Hijo*. Pero así como la virtud del alma *quæ est in semine, per spiritum qui in semine includitur* forma el cuerpo en la generacion de los demas hombres; de la misma manera la virtud de Dios, que es el Hijo mismo, segun aquello (1 Cor. 1, 24), *Cristo virtud de Dios*, formó por medio del Espíritu Santo el cuerpo que tomó; y esto tambien demuestra las palabras del ángel que dice, *Spiritus sanctus superveniet in te*, como para preparar y formar la materia de Cristo; *et virtus Altissimi*, esto es, Cristo, *obumbrabit tibi*, esto es, la luz incorpórea de la divinidad recibirá en tí un cuerpo de humanidad; «porque la sombra es formada por la luz» y por un cuerpo», como dice San Gregorio (Moral. l. 18, c. 12); y por el Altísimo se entiende aquí el Padre, cuya virtud es el Hijo.

Al 2.^o, que la mision se refiere á la persona ausente, la cual es enviada por el Padre; pero la concepcion se refiere al cuerpo tomado, el que se forma por la operacion del Espíritu Santo. Por lo tanto, aunque la mision y la concepcion sean lo mismo subjetivamente, sin embargo, puesto que difieren racionalmente, la mision es atribuida al Padre, efec-

(1) Como todas las operaciones llamadas *ad extra*.

tuar la concepcion al Espíritu Santo, y asumir la carne al Hijo.

Al 3.º que, como dice San Agustín (lib. De quæstionibus veteris et novi Testamenti, q. 52), se puede entender este pasaje de dos maneras: 1.ª. porque la casa de Cristo es la Iglesia que él edificó para sí con su sangre; 2.ª, puede decirse también que su cuerpo es su morada como se dice su templo. Pero la obra del Espíritu Santo es la obra del Hijo de Dios á causa de la unidad de naturaleza y de voluntad.

ARTÍCULO II. — Debe decirse Cristo concebido del Espíritu Santo? (1)

1.º Parece que no debe decirse Cristo concebido del Espíritu Santo: porque sobre aquello (Rom. 2), *de él y por él son todas las cosas*, dice la Glosa de San Agustín (ord. lib. De nat. boni, c. 27): « es » preciso observar que no dice *de ipso*, » sino *ex-ipso*; porque por él son los cie- » los y la tierra, puesto que él los hizo; » mas no de él, puesto que no son de su » sustancia. Pero el Espíritu Santo no » formó el cuerpo de Cristo de su sus- » tancia ». Luego no debe decirse Cristo concebido del Espíritu Santo.

2.º El principio activo, del que algo es concebido, es como el sémén en la generacion. Pero el Espíritu Santo no fue sémén en la concepcion de Cristo; porque dice San Jerónimo (Pelagio) en la esplicacion de la fe católica: « nosotros » no decimos, como algunos perversísi- » mamente opinan, que el Espíritu Santo » fuisse pro semine, sino que decimos » que por la potencia y virtud del Crea- » dor ha sido operado, es decir, formado el cuerpo de Cristo ». Luego no debe decirse que Cristo fue concebido del Espíritu Santo.

3.º Nada uno se forma de dos sino por cierta mezcla. Pero el cuerpo de Cristo fue formado de la Virgen María. Luego, si se dice que Cristo ha sido concebido del Espíritu Santo, parece que se ha

hecho cierta mezcla del Espíritu Santo y de la materia que suministró la Virgen; lo cual es evidentemente falso. Luego no debe decirse que Cristo ha sido concebido del Espíritu Santo.

Por el contrario, dicese (Matth. 1, 18), *ántes que concurriesen se halló haber concebido en el vientre del Espíritu Santo.*

Conclusion. *Razonablemente decimos que Cristo fue concebido del Espíritu Santo, refiriéndonos á la formacion del cuerpo asumido por su operacion, como tambien por su consustancialidad con él en cuanto á la persona asumente.*

Responderémos, que la concepcion no se atribuye esclusivamente al cuerpo de Cristo, sino tambien á Cristo mismo en razon de su cuerpo. Pero en el Espíritu Santo se consideran dos clases de relacion respecto de Cristo: porque respecto al Hijo de Dios, que se dice haber sido concebido, tiene relacion de consustancialidad, miéntras que respecto al cuerpo la tiene de causa eficiente (2). Mas esta preposicion *de* designa ambas relaciones, como cuando decimos que un hombre es de su padre; y por esto *podemos decir convenientemente que Cristo fue concebido del Espíritu Santo, de manera que la virtud eficiente del Espíritu Santo se refiera al cuerpo tomado, y la consustancialidad á la persona asumente.*

Al argumento 1.º dirémos, que el cuerpo de Cristo, puesto que no es consustancial al Espíritu Santo, no puede decirse propiamente concebido *de* el Espíritu Santo (*de Spiritu Sancto*), sino más bien por el Espíritu Santo (*ex Spiritu Sancto*), como lo dice San Ambrosio (De Spiritu Sancto, 1. 2, c. 5) (3): « lo que viene de alguno, viene ó de su » sustancia ó de su potencia; de su sus- » tancia, como el hijo que procedo del » padre; de su potencia, como todo lo » que Dios hace; y así es como María » concibió en su seno del Espíritu Santo.

Al 2.º, que sobre este punto parece haber cierta diferencia entre San Jerónimo (4) y ciertos otros doctores, que

(1) Así lo enseña el concilio de Letran (can. 2 y 3) en tiempo de Martino I.

(2) Por cuanto el Espíritu Santo es consustancial á Cristo en cuanto Dios, y causa eficiente de su cuerpo y concepcion humana.

(3) No c. 25, como malamente se ve citado en algunos ejemplares; pues el tal libro consta de solos 12 capítulos.

(4) Más bien Pelagio hablando como católico en su esplicacion del Símbolo dirigida al papa Inocencio, pero recibida por su sucesor Zózimo, según espresamente atestigua San Agustín, aunque rechazándola como capciosa y redactada por su autor fingiéndose fraudulentamente católico, de modo que pudiera creerse de San Jerónimo.

afirman que el Espíritu Santo in conceptione Christi fuisse pro semine; pues dice Crisóstomo (super Matth. hom. 1 in Op. imperf.): « el Espíritu Santo prece- » dió al Unigénito de Dios, que había de » entrar en el seno de la Virgen, para » que, precediendo aquél en la santifica- » cion, nazca éste, esto es, Cristo segun » el cuerpo, *divinitate ingrediente pro » semine* ». Tambien el Damasceno dice (Orth. fid. l. 3, c. 2): « la sabiduría y la » virtud de Dios la cubrieron con su som- » bra, como una semilla divina » (1). Pero es fácil resolver esta dificultad: por- que, segun que la virtud activa se encuentra *in semine*, así el Crisóstomo y el Damasceno comparan al Espíritu Santo á la semilla ó tambien al Hijo, que es la virtud del Altísimo. Pero, segun que *in semine* se entiende la sustancia corporal, que es transformada en la concep- cion, San Jerónimo niega Spiritum Sanctum fuisse pro semine.

Al 3.º que, como dice San Agustin (Enchirid. c. 40), no se dice del mismo modo Cristo concebido ó nacido del Espíritu Santo y de María Virgen; por- que de la Virgen María lo fue mate- rialmente, pero del Espíritu Santo efec- tivamente; y por lo tanto, no tuvo aquí lugar la mezcla.

ARTÍCULO III. — « El Espíritu Santo debe ser llamado padre de Cristo segun la carne » (2)

1.º Parece que el Espíritu Santo debe llamarse padre de Cristo segun la huma- nidad: porque segun el Filósofo (De generatione animalium, l. 1, c. 2) el padre da el principio activo en la generacion y la madre suministra la materia. Pero la B. Virgen se dice Madre de Cristo á causa de la materia que suministró en la concepcion de éste. Luego parece que tambien el Espíritu Santo pueda decirse su padre, por haber sido el principio activo en la concepcion del mismo.

2.º Así como las almas (mentes) de

otros santos se forman por el Espíritu Santo, así tambien el cuerpo de Cristo es formado por el Espíritu Santo. Pero los otros santos, á causa de la predicha formacion, se llaman hijos de toda la Trinidad (3), y por consiguiente del Espíritu Santo. Luego parece que Cristo debe llamarse hijo del Espíritu Santo, en cuanto su cuerpo ha sido formado por él.

3.º Se dice Dios nuestro padre, por- que nos hizo, segun aquello (Deuter. 32, 6): *¿por ventura no es él tu padre, que te poseyó é hizo y te crió?* Pero el Espíritu Santo hizo el cuerpo de Cristo, como se ha dicho (a. 1): Luego el Espí- ritu Santo debe decirse padre de Cristo segun el cuerpo formado por el mismo.

Por el contrario, dice San Agustin (Enchir. c. 40): « nació Cristo del Espí- » ritu Santo, no como hijo; y de la Vir- » gen María, como hijo ».

Conclusion. *De ningun modo debe de- cirse Cristo hijo del Espíritu Santo ni de toda la Trinidad.*

Responderémos, que los nombres de paternidad y maternidad y de filiacion resultan de la generacion; no de una generacion cualquiera, sino propiamente de la de los vivientes, y sobre todo de la de los animales: porque no decimos que el fuego engendrado es el hijo del fuego que le engendra, á no ser metafóricamente; sino que decimos esto solamente en los animales, cuya generacion es más perfecta. Sin embargo, no todo lo que se engendra en los animales recibe el nom- bre de filiacion, sino solo lo que es en- gendrado á la semejanza del que lo en- gendra. Por lo que, como dice San Agus- tin (Enchirid. c. 39), no decimos que el pelo, que nace del hombre, es hijo del hombre; ni tampoco decimos que el hom- bre que nace est *filius seminis*; porque ni el pelo tiene analogía con el hombre, ni el hombre, que nace *ex semine* la tiene con este (4), sino con el hombre que lo engendra; y, si hay semejanza perfecta, será perfecta la filiacion; tanto en las

(1) Locucion, que debe referirse al Hijo, y no al Espíritu Santo; pues añade luego *Alius Dei consubstantialis Patri velut se- minatio divina*.

(2) Confútase aquí la herejía llamada *sucoceldiana*, segun la cual « la naturaleza humana de Cristo es engendro del Espí- ritu Santo, padre de Cristo segun la humanidad, en cuyo concepto lo engendró »; conforme á la doctrina terminante

del concilio 2.º de Toledo, que niega y condena tal error.

(3) En equivalencia, llamandolos (Joann. 1, 12; Rom. 8, 14; Gal. 3, 15,...) *hijos de Dios*.

(4) Este último ejemplo no se halla en San Agustin: y el del cabello, como tambien el de la lombriz ó gusano y el del piojo.

cosas divinas como en las cosas humanas; pero, si es imperfecta, será también imperfecta la filiación; así como en el hombre hay cierta semejanza imperfecta de Dios, ya en cuanto que ha sido creado á su imagen, ya en cuanto es recreado según la semejanza de la gracia: y por esto de ambos modos puede el hombre decirse hijo de Dios; esto es, ya porque ha sido criado á su imagen, ya porque se le ha asemejado por la gracia. Sin embargo, debe considerarse que lo que se dice de alguno según la razón perfecta, no debe decirse de él según la razón imperfecta; así como se dice que Sócrates es hombre naturalmente según su propia razón del hombre, jamás se dice que es hombre según aquella significación por la que la pintura de un hombre se dice hombre, aunque él mismo se asemeje á otro hombre. Pero Cristo es el Hijo de Dios según la razón perfecta de la filiación; por lo cual, aunque haya sido creado y justificado según la naturaleza humana, sin embargo no debe decirse Hijo de Dios ni por razón de la creación, ni por razón de la justificación; sino solamente por razón de la generación eterna, según la que es Hijo del Padre solo. Y por esto *en manera alguna debe decirse Cristo Hijo del Espíritu Santo, ni tampoco de toda la Trinidad.*

Al argumento 1.º dirémos, que Cristo ha sido concebido de la Virgen María, que suministra la materia en semejanza de la especie; y por lo tanto se dice que es su hijo. Pero Cristo como hombre ha sido concebido del Espíritu Santo, como de principio activo (1), no empero según la semejanza de la especie, como el hombre nace de su padre; y por eso no se dice que Cristo es hijo del Espíritu Santo.

Al 2.º que los hombres, que son formados espiritualmente por el Espíritu Santo, no pueden decirse hijos de Dios según la razón perfecta de la filiación; y por lo tanto se llaman hijos de Dios según la filiación imperfecta, que resulta de la semejanza de la gracia y que proviene de toda la Trinidad. Pero no es lo mismo de Cristo, como se ha dicho.

Lo mismo debe decirse al 3.º.

(1) Efectuando la formación del feto en suplemento del varón ó de la virtud viril. De no ser así, no se diría nacido ó concebido del Espíritu Santo, cual se expresa en el Símbolo;

ARTÍCULO IV. — ¿La B. Virgen obró activamente algo en la concepción del cuerpo de Cristo?

1.º Parece que la B. Virgen obró algo activamente en la concepción del cuerpo de Cristo: porque dice San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 2) que «el » Espíritu Santo vino sobre la Virgen, » purificándola, y dándola la virtud susceptible del Verbo de Dios, al mismo tiempo que la virtud generativa ». Pero ella tenía por naturaleza la virtud generativa pasiva, como también cualquiera mujer. Luego la dió la virtud generativa activa, y de esta manera obró algo activamente en la concepción de Cristo.

2.º Todas las virtudes del alma vegetativa son virtudes activas, como dice el Comentador (De anima, l. 2, comment. 33 y sig.). Pero la potencia generatriz pertenece al alma vegetativa tanto en el varón como en la hembra. Luego así en el hombre como en la mujer obra activamente en la concepción de la prole.

3.º La mujer suministra para la concepción de la prole la materia, de la que se forma naturalmente el cuerpo de la prole. Pero la naturaleza es el principio intrínseco del movimiento. Luego parece que en la misma materia, que la B. Virgen suministró para la concepción de Cristo, hubo algún principio activo.

Por el contrario: el principio activo en la generación se llama razón seminal. Pero, como dice San Agustín (sup. Gen. ad litt. l. 10, c. 20 y 21), «el cuerpo de » Cristo ha sido tomado de la Virgen en » sola la materia corporal por un medio » divino de concepción y formación, mas » no según alguna razón seminal humana » (2). Luego la B. Virgen nada hizo activamente en la concepción del cuerpo de Cristo.

Conclusion. *La Santísima Virgen nada operó activamente en su concepción del Hijo de Dios, sino solo suministrar la materia, preparándola ántes para su idoneidad al efecto.*

Responderémos, que algunos dicen que la B. Virgen había obrado algo activamente en la concepción de Cristo por vir-

sino hecho por el Espíritu santo, según observa San Agustín Nicolai.

(2) O bien, sin intervención de la concupiscencia.

tud natural y sobrenatural: por virtud natural, porque suponen que en cualquiera materia natural hay algun principio activo; de otra suerte creen que no existiría la transformacion natural: en lo cual se engañan porque la transformacion se llama natural á causa de un principio intrínseco, no solo activo, sino tambien pasivo; pues dice espresamente el Filósofo (Phys. l. 8, t. 29 y sig.) que en los cuerpos graves y ligeros hay un principio pasivo del movimiento natural y no un principio activo. Tampoco es posible que la materia obre para su formacion, puesto que no existe en acto: ni es tampoco posible que algo se mueva á sí mismo, sino se divide en dos partes, de las que una sea la que mueve y la otra la movida; lo cual sucede solo en los animales, como se prueba (Phys. l. 8, t. 30). Por su virtud sobrenatural, porque dicen que se requiere para ser madre que no solo suministre la materia (quæ est sanguis menstruus sed etiam semen, quod commixtum virili semini habet virtutem activam in generatione. Y, como en la B. Virgen nulla fuit facta resolutio seminis á causa de su integérrima virginidad, dicen que el Espíritu Santo la otorgó virtud activa en la concepcion del cuerpo de Cristo, la que otras madres tienen per semen resolutum. Mas esto no puede sostenerse; porque, dado que cada cosa es por su operacion, segun se dice (De cælo, l. 2, t. 17), la naturaleza no distinguiría para la obra de la generacion los sexos masculino y femenino, si no fuese distinta la operacion de aquel de la de este; y en la generacion son distintas las operaciones del agente y del paciente. Resulta pues que toda la virtud activa está de parte del varon, siendo de la hembra la pasiva; razon por la que no hay distincion de macho y hembra en las plantas, en las que ambas fuerzas se refunden en una. Así pues, no habiendo la B. Virgen recibido

las condiciones de padre de Cristo sino de madre; no recibió por consecuencia en la concepcion de Cristo la potencia activa, ni ejerció funcion alguna, por la que se erigiese en padre de Cristo: ó bien, segun algunos dicen nada hizo, de donde se sigue que la tal potencia activa se la habría conferido superfluamente. Debe pues decirse que *en la misma concepcion de Cristo nada operó activamente la B. Virgen, que solo suministró la materia; pero sí hizo activamente algo ántes de la concepcion, preparando la materia, para que fuese apta á su realizacion.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquella concepcion tuvo tres privilegios: á saber, haber sido sin pecado origina, no del hombre puro sino de Dios y hombre, y concepcion de vírgen; y estos tres los tuvo del Espíritu Santo. Por esto dice el Damasceno en cuanto á lo 1.º que el Espíritu Santo vino sobre la Virgen purificándola, esto es, preservándola de concebir con pecado original; en cuanto á lo 2.º dice, «y dándola la virtud susceptible del Verbo de Dios», esto es, que concibiese al Verbo de Dios; y en cuanto á lo 3.º dice, «concediéndola á la vez la generativa», esto es, que permaneciendo Virgen, pudiese engendrar; no activamente, sino pasivamente, como lo obtienen las demas madres *ex semine viri*.

Al 2.º que la potencia generativa en la mujer es imperfecta por relacion á la potencia generativa que existe en el varon. Por lo tanto, así como en las artes el arte inferior dispone la materia y el superior da la forma, como se dice (Phys. l. 2, t. 25); así tambien la virtud generativa de la mujer prepara la materia y la virtud activa del hombre da forma á la materia preparada.

Al 3.º que, para que la transmutacion sea natural, no se requiere que haya en la materia un principio activo, sino solamente pasivo, como se ha dicho.

CUESTION XXXIII.

Modo y órden de la concepcion de Cristo.

Tratarémos del modo y órden de la concepcion de Cristo, sobre lo cual investigarémos : 1.º ¿El cuerpo de Cristo fue formado en el primer instante de su concepcion? — 2.º ¿Fue animado en el primer instante de su concepcion? — 3.º ¿Fue tomado por el Verbo en el primer instante de la concepcion? — 4.º ¿Aquella concepcion fue natural ó milagrosa?

ARTÍCULO I.—¿El cuerpo de Cristo fue formado en el primer instante de su concepcion?

1.º Parece que el cuerpo de Cristo no fue formado en el primer instante de su concepcion : porque se dice (Joan. 2, 20), *en cuarenta y seis años fue hecho este templo*; lo cual al esplicarlo San Agustin (De Trinit. l. 4, c. 5) dice, « este número » conviene claramente á la perfeccion del » cuerpo del Señor »; y (Qq. l. 83, q. 56) dice : « no se dice absurdamente que fue » edificado en cuarenta y seis años el templo, que figuraba su cuerpo, de modo » que transcurriesen tantos dias para la » perfeccion del cuerpo del Señor como » años para la edificacion del templo ». Luego el cuerpo de Cristo no fue perfectamente formado en el primer instante de la concepcion.

2.º Para la formacion del cuerpo de Cristo se necesitaba un movimiento local, por el que la purísima sangre del cuerpo de la Virgen llegara al lugar conveniente para la generacion. Pero ningun cuerpo puede moverse localmente en el instante, porque el tiempo del movimiento se divide segun la division del móvil, como se prueba (Phys. l. 6, t. 37 y 38). Luego el cuerpo de Cristo no fue formado instantáneamente.

3.º El cuerpo de Cristo fue formado de la purísima sangre de la Virgen, como se ha demostrado (C. 31, a. 5). Pero

aquella materia no pudo ser en el mismo instante sangre y carne, puesto que en este caso la materia habría existido á la vez en dos formas. Luego hubo un instante, en que últimamente fue sangre, y otro en que primero fue formada la carne: y, como entre dos instantes cualesquiera hay un tiempo medio, síguese que el cuerpo de Cristo no fue formado instantáneamente, sino durante algun tiempo.

4.º Así como la potencia aumentativa requiere un tiempo determinado en su acto, así tambien la virtud generativa; porque la una y la otra es potencia natural perteneciente al alma vegetativa. Pero el cuerpo de Cristo fue aumentado en un tiempo determinado, como los cuerpos de los demas hombres; pues se dice (Luc. 2, 52) que *crecía en sabiduría y en edad*. Luego parece por igual razon que la formacion de su cuerpo, que pertenece á la virtud generativa, no tuvo lugar en el instante, sino en determinado tiempo, en el que se forman los cuerpos de los otros hombres.

Por el contrario, dice San Gregorio (Moral. l. 18, c. 27): « por la anunciacion del ángel y viniendo el Espíritu Santo, despues el Verbo en el útero, » luego dentro del útero el Verbo carne ».

Conclusion. *La formacion misma del cuerpo de Cristo, en la que principal y esencialmente consiste su concepcion, fue instantánea; mas no así su preparacion y consecuencias.*

Responderemos, que en la concepcion del cuerpo de Cristo hay que considerar tres cosas: 1.^a el movimiento local de la sangre al lugar de la generacion; 2.^a la formacion del cuerpo de tal materia, y 3.^a el aumento, por el que es llevado á la cantidad perfecta, en el medio de las que consiste la razon de la concepcion; porque *la 1.^a es la preparacion de la concepcion y la 3.^a es la consecuencia de ella. La primera no pudo ser instantánea, porque esto es contra la naturaleza misma del movimiento local de todo cuerpo, cuyas partes entran sucesivamente en un lugar. De la misma manera tambien es preciso que la 3.^a sea sucesiva, bien porque no hay aumento sin movimiento local, bien porque procede de la virtud del alma, operando ya en el cuerpo formado y que no obra sino en el tiempo. Pero la formacion misma del cuerpo, en la que consiste principalmente la razon de la concepcion, fue instantánea, por dos razones: 1.^a por la virtud infinita del agente, esto es, del Espíritu Santo, por el que fue formado el cuerpo de Cristo, como se ha dicho (C. 32, a. 1); pues tanto más pronto puede algun agente disponer la materia, cuanto es de mayor virtud; y por consiguiente el agente de virtud infinita puede disponer instantáneamente la materia para la forma debida; 2.^a por parte de la persona del Hijo, cuyo cuerpo se formaba; pues no era conveniente que tomase el cuerpo humano sino formado. Mas si ántes de la formacion perfecta hubiera precedido algun tiempo de la concepcion, no podría atribuirse toda la concepcion al Hijo de Dios, la cual no se le atribuye sino en razon de su asuncion. Y por esto en el primer instante, en que la materia reunida llegó al lugar de la generacion, el cuerpo de Cristo fue perfectamente formado y asumido; y así se dice que el Hijo de Dios ha sido concebido, lo cual no podría decirse de otra manera (1).*

Al argumento 1.^o dirémos, que aquel doble pasaje de San Agustín no se refiere únicamente á la formacion del cuerpo de Cristo, sino á la formacion simultáneamente con determinado aumento

hasta el tiempo del parto. Por consiguiente segun la razon de aquel número dice que pasaron nueve meses completos, durante los cuales Cristo estuvo en el seno de la Virgen.

Al 2.^o que aquel movimiento local no se corresponde dentro de la concepcion misma, sino que es un preámbulo de esta.

Al 3.^o que no se puede asignar el último instante, en el que aquella materia fue sangre: pero si el último tiempo el cual se continuó sin que mediase otro instante hasta el primero; en que fue formada la carne de Cristo; y este instante fue el término del tiempo, del movimiento local de la materia al lugar de la generacion.

Al 4.^o que el aumento se produce por la potencia aumentativa de lo mismo que es aumentado; mientras que la formacion del cuerpo tiene lugar por la potencia generativa, no del que es engendrado, sino del que engendra *ex semine*, in quo operatur vis formativa ab anima patris derivata. Pero el cuerpo de Cristo no fue formado *ex semine viri*, como se ha dicho (C. 32, a. 1), sino por obra del Espíritu Santo. Por consiguiente debió ser tal esta formacion, como convenia al Espíritu Santo; al paso que su acrecentamiento fue producido segun la potencia aumentativa del alma de Cristo, la que siendo conforme la misma especie con la nuestra, del mismo modo debió ser aumentado aquel cuerpo, como son aumentados los cuerpos de los otros hombres, para que por eso se manifestase la verdad de la naturaleza humana.

ARTÍCULO II. — ¿ El cuerpo de Cristo fue animado en el primer instante de su concepcion ?

1.^o Parece que el cuerpo de Cristo no fue animado en el primer instante de su concepcion porque dice el Papa Leon en su carta á Juliano (edit. Ven. 35, q. 25, n. 11): « no era de otra naturaleza la » carne de Cristo que la nuestra; ni tam- » poco le fue inspirada desde el principio » otra alma que á los demas hombres ».

(1) Nicéforo (I, 17, c. 28) aduce el siguiente anatematismo de uno de los concilios de Constantinopla, sin determinar cuál fuese: « si alguno dice ó siente que el cuerpo del Señor fue

» primeramente formado en el útero de la Santa Virgen y que » después se unió á él el Dios Verbo y su alma, ya ántes exist- » tento; sea anatema.

Es así que á los otros hombres no se les infunde el alma en el primer instante de su concepcion. Luego tampoco debió ser infundida al cuerpo de Cristo en el primer instante de su concepcion.

2.º El alma, como cualquiera forma natural, requiere determinada cantidad en su materia. Pero en el primer instante de su concepcion el cuerpo de Cristo no tuvo tanta cantidad, cuanta tienen los cuerpos de los otros hombres, cuando son animados, de lo contrario, si continuamente se hubiese aumentado despues, ó habria nacido más pronto ó hubiese sido en su nacimiento de mayor tamaño que los otros niños: de cuyas hipótesis la primera es contraria á San Agustín (De Trinit. l. 4, c. 5), donde prueba que aquel estuvo por espacio de nueve meses en el seno de la Virgen; y la segunda es contraria al Papa Leon que (*serm. Epiphán.* 4, c. 3) dice que los Magos encontraron al niño Jesus « que en nada » era diferente (1) de la generalidad de » la infancia humana ». Luego el cuerpo de Cristo no fue animado en el primer instante de su concepcion.

3.º Donde quiera que hay ántes y despues, es preciso que haya muchos instantes. Pero segun el Filósofo (De generatione animalium, l. 2, c. 3 y c. 4) en la generacion del hombre se requiere ántes y despues; pues ántes es lo vivo, luego el animal, y despues el hombre. Luego la animacion de Cristo no pudo perfeccionarse en el primer instante de su concepcion.

Por el contrario, dice San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 2): así que » existió la carne, fue simultáneamente » la carne del Verbo de Dios: é instantáneamente su carne animada por un » alma racional é intelectual ».

Conclusion. *El cuerpo de Cristo debió ser y fue informado por su alma racional en el instante mismo de su concepcion.*

Responderémos que, para que la concepcion sea atribuida al mismo Hijo de Dios, como confesamos en el Símbolo, cuando decimos, *que fue concebido del*

Espiritu Santo, es necesario decir que el Verbo de Dios tomó el cuerpo de Cristo en el instante mismo en que era concebido. Pero se ha manifestado (C. 6, a. 1 y 2), que el Verbo de Dios tomó el cuerpo mediante el alma; y el alma mediando el espíritu, esto es, el entendimiento. Luego *fue preciso que en el primer instante de la concepcion fuera animado el cuerpo de Cristo por su alma racional.*

Al argumento 1.º dirémos, que el principio de la inspiracion del alma puede considerarse de dos modos: 1.º segun la disposicion del cuerpo, y así no fue inspirada el alma en el cuerpo de Cristo por otro principio que en los cuerpos de los demas hombres: porque, así como instantáneamente de formado el cuerpo de otro hombre se infunde el alma, así fue en Cristo: 2.º solamente segun el tiempo; y así puesto que el cuerpo de Cristo fue formado de una manera perfecta ántes en tiempo, tambien fue animado temporalmente ántes.

Al 2.º que el alma requiere la debida cantidad en la materia á la que se infunde; pero esta cantidad tiene una cierta latitud, puesto que puede ser más ó ménos grande. Pero la cantidad corporal, que tiene, cuando en él se infunde primeramente el alma, es proporcionada á la cantidad perfecta, á la que llegará por el aumento; esto es, de modo que los cuerpos de hombres mayores tengan mayor cantidad en la primera animacion. Mas Cristo en la edad perfecta tuvo una cantidad conveniente y moderada, á la que se proporcionaba la cantidad que tuvo su cuerpo en el tiempo en que son animados los cuerpos de los demas hombres; sin embargo la tuvo menor en el principio de su concepcion. Mas aquella pequeña cantidad no era tan pequeña, que no pudiera conservarse en ella la razon de cuerpo animado, siendo así que en tal cantidad son animados los cuerpos de ciertos hombres pequeños (2).

Al 3.º que en la generacion de los otros hombres tiene lugar lo que dice el

(1) *Dissimilem* segun el testo literal del mismo San Leon y la mayoría de los mejores impresos y manuscritos; no *discretum*, como se lee en algun códice y en las ediciones romanas y alguna otra, entre las que la áurea anota sin embargo marginalmente la variante.

(2) Como los que vulgarmente llamamos *enanos*, porque no crecen hasta obtener la estatura ordinaria; ó tambien *pigules* voz que en griego significa *codo*, cuya longitud apenas alcanzan ó esceden, segun observa San Agustín (*De civ. Dei*, l. 16, c. 8) refiriéndose á Plinio y Gelio.

Filósofo; porque el cuerpo es formado sucesivamente y se dispone á recibir el alma; por esta razon primeramente dispuesto imperfectamente recibe una alma imperfecta, despues, cuando su disposicion es perfecta, la recibe perfecta (1). Pero el cuerpo de Cristo fue perfectamente dispuesto en el instante á causa de la virtud infinita del agente: por consiguiente inmediatamente en el primer instante recibió la forma perfecta, esto es, el alma racional.

ARTÍCULO III. — ¿El cuerpo de Cristo fue tomado por el Verbo en el primer instante de su concepcion? (2)

1.º Parece que la carne de Cristo fue concebida primero y despues tomada: porque lo que no existe no puede tomarse; y la carne de Cristo comenzó á existir por la concepcion. Luego parece que fue tomada por el Verbo de Dios, despues que fue concebida.

2.º La carne de Cristo fue tomada por el Verbo de Dios mediante el alma racional (3). Pero en el término de la concepcion recibió el alma racional. Luego la tomó entónces: y, como al término de la concepcion se dice ya concebida, por esta razon primero fue concebida y despues tomada.

3.º En todo ser engendrado es primero en el tiempo lo que es imperfecto á lo que es perfecto, como consta por el Filósofo Met. l. 9, t. 13). Pero el cuerpo de Cristo es cierta cosa engendrada. Luego no llegó inmediatamente en el primer instante de la concepcion á la última perfeccion, que consiste en la union al Verbo de Dios; sino que primero fue concebida la carne y despues tomada.

Por el contrario, dice San Agustin (Fulgentius) (libr. De fide ad Petrum, c. 18): «*ten por muy cierto y en manera alguna lo dudas, que la carne de Cristo no fue concebida en el seno de la Virgen, ántes que fuese asumida por el Verbo.*»

Conclusion. *Es herético decir que la carne de Cristo fue concebida ántes que asumida por el Verbo de Dios.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 16, a. 6 y 7), decimos propiamente que Dios se hizo hombre; pero no decimos propiamente que el hombre se hizo Dios; esto es, porque Dios tomó para sí lo que es del hombre, mas lo que es del hombre por sí no preexistió como subsistente *per se* ántes que fuera tomado por el Verbo. Pero si la carne de Cristo hubiese sido concebida ántes que fuera recibida por el Verbo, habría tenido alguna vez alguna hipóstasi ademas de la del Verbo de Dios; lo cual es contra la naturaleza de la Encarnacion, segun la cual establecemos estar unido el Verbo de Dios á la naturaleza humana y á todas sus partes en la unidad de hipóstasi. Tampoco fué conveniente que el Verbo de Dios destruyese por su asuncion la hipóstasi preexistente de la naturaleza humana ó de alguna de sus partes. Por esta razon *es contrario á la fe decir que la carne de Cristo fue concebida ántes, y despues tomada por el Verbo de Dios.*

Al argumento 1.º dirémos que, si la carne de Cristo no hubiese sido formada ó concebida instantáneamente, sino por sucesion de tiempo; se seguiría precisamente una de estas dos cosas: ó que lo tomado no fuese aún carne (4), ó que primero fuese la concepcion de la carne que su asuncion. Pero, puesto que establecemos que la concepcion fue perfecta instantáneamente, es consiguiente que en aquella carne fue simultáneo el ser concebida y estarlo ya: y, como dice San Agustin (Fulgentius) (lib. De fide ad Petrum, c. 18), «*decimos que el mismo Verbo de Dios fue concebido por la recepcion de su carne, y la carne misma concebida por la encarnacion del Verbo.*»

De lo dicho se deduce tambien la contestacion al argumento 2.º, puesto que en la concepcion el cuerpo fue simultáneamente concebido y animado.

Al 3.º que en el misterio de la Encar-

(1) Consúltese lo espuesto en la 1.ª P. C. 76, a. 3, al 3.º; y C. 118, a. 2, al 2.º

(2) Segun Fotino «*Cristo fue primeramente puro hombre y despues consiguió ser Hijo de Dios por el mérito de su buena vida*»: herejía condenada por Eugenio IV en el concilio de Florencia contra el mismo Fotino, Ebion, Cerinto, Marcion, Pablo de Samosata y cuantos han blasfemado diciendo como

ellos que «*Cristo era puro hombre y no verdadero Dios, debiendo llamarse solo hombre divino.*»

(3) V. la C. 6, a. 1 y 2.

(4) Perfecta y humana, cual no lo es ni puede decirse propiamente tal en su forma de simple embrión ó feto ántes de su animacion.

nacion no se considera el ascenso como el movimiento de algo preexistente, que progresa hasta ser digna de la union, como supuso el hereje Fotino; sino más bien se considera en él el descenso, segun que el Verbo perfecto de Dios tomó para sí la imperfeccion de nuestra naturaleza, segun aquello (Joan. 6, 38), *descendi del cielo*.

ARTÍCULO IV. — La concepcion de Cristo fue natural ó milagrosa?

1.º Parece que la concepcion de Cristo fue natural: porque segun la concepcion de la carne, Cristo es llamado hijo del hombre; y es hijo verdadero y natural del hombre, como Hijo verdadero y natural de Dios. Luego su concepcion fue natural.

2.º Ninguna criatura produce una operacion milagrosa; y la concepcion de Cristo es atribuida á la B. Virgen, que es pura criatura, porque se dice que la Virgen (1) concibió á Cristo. Luego parece que no es una concepcion milagrosa, sino natural.

3.º Para que una transformacion sea natural, basta que el principio pasivo sea natural, como se ha demostrado (C. 32, a. 4). Pero el principio pasivo por parte de la madre en la concepcion de Cristo fue natural, como consta de lo dicho (ibid.). Luego la concepcion de Cristo fue natural.

Por el contrario, dice San Dionisio (epist. ad Cajum monachum, 4): «Cristo obraba sobre el hombre las cosas que son del hombre, y esto lo prueba la Virgen concibiendo sobrenaturalmente».

Conclusion. *La concepcion de Cristo*

(1) Así la generalidad de las ediciones en conformidad con la Biblioteca de los PP.; aunque en algunas se lee *Verbo* en lugar de *Virgo*, tomándolo del himno de Laudes en el Oficio de la Natividad de Cristo, cuyo autor es Sedulio: *intacta nasciens virum-verbo concepit filium*.

(2) Comunicada á él por la vía de la concepcion y genera-

debe decirse en absoluto milagrosa y sobrenatural por parte de la virtud activa, aunque natural en cuanto á la materia.

Responderémos que, como dice San Ambrosio (lib. De incarnatione, c. 6), «en este misterio encontrarás muchas cosas segun la naturaleza y sobre la naturaleza»; porque si consideramos lo que es la concepcion por relacion á la materia, que la madre suministró, toda ella es natural; pero si consideramos lo que hay en ella por parte de la virtud activa, todo es milagroso. Mas puesto que se juzga cada cosa más bien segun la forma que segun la naturaleza, y del mismo modo segun el agente que segun el paciente; de ahí es que *la concepcion de Cristo debe decirse absolutamente milagrosa y sobrenatural, pero natural segun algo*.

Al argumento 1.º dirémos, que Cristo se dice hijo natural del hombre, en cuanto tiene verdadera naturaleza humana (2), por la cual es hijo del hombre, aunque la tuviese milagrosamente; como un ciego iluminado ve naturalmente por la potencia visual que recibió milagrosamente (3).

Al 2.º que la concepcion se atribuye á la B. Virgen, no como principio activo, sino porque suministró la materia á la concepcion y en su seno se verificó la concepcion.

Al 3.º que el principio pasivo natural basta para la transmutacion natural, cuando es movido naturalmente y segun las leyes ordinarias por el principio activo propio; pero esto no es aplicable á nuestra tésis, y por lo tanto aquella concepcion no puede llamarse natural en absoluto.

cion humana, segun advierte Silvio.

(3) Entendiéndose principalmente de la ceguera completa y consumada, cual la del ciego de nacimiento, en quien el milagro es más ostensible por su más notoria transmutacion de la naturaleza.

CUESTION XXXIV.

Perfeccion de la prole concebida.

Vamos á tratar de la perfeccion de la prole concebida, sobre lo cual se ofrecen estos cuatro articulos: 1.º ¿Fue santificado Cristo por la gracia en el primer instante de su concepcion?—2.º ¿Tuvo en el mismo instante el uso del libre albedrío?—3.º ¿Pudo merecer en el mismo instante?—4.º ¿Fue plenamente comprensor en el mismo instante?

ARTÍCULO I. — ¿Cristo en el primer instante de su concepcion fue santificado por la gracia? (1)

1.º Parece que Cristo no fue santificado en el primer instante de su concepcion: porque se dice (I Cor. 15, 46), *no ántes lo que és espiritual, sino lo que es animal: despues lo que es espiritual*. Pero la santificacion de la gracia pertenece á la espiritualidad. Luego Cristo no recibió inmediatamente desde el principio de su concepcion la gracia de la santificacion, sino despues de algun espacio de tiempo.

2.º La santificacion parece ser la purificacion del pecado, segun aquello (I Cor. 6, 11): *y tales habeis sido algunos, esto es, los pecadores; mas habeis sido lavados, mas habeis sido santificados*. Pero en Cristo jamas existió pecado. Luego no le convino ser santificado por la gracia.

3.º Así como por el Verbo de Dios todas las cosas fueron hechas, de la misma manera todos los hombres, que son santos, han sido santificados por el Verbo encarnado (Hebr. 2, 11), *el que santifica y los que son santificados todos son de uno*. Pero « el Verbo de Dios, por el » que todas las cosas fueron hechas, no » fue hecho », como lo dice San Agus-

tin (De Trinit. l. 1, c. 6). Luego Cristo, por quien son santificados todos, no ha sido santificado.

Por el contrario, dícese (Luc. 1, 35), *lo Santo, que nacerá de tí será llamado Hijo de Dios*; y ademas (Joan. 10, 36), *á quien el padre santificó y envió al mundo*.

Conclusion. *Cristo tuvo en el primer instante de su concepcion la plenitud de todas las gracias santificantes de su alma y cuerpo.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 7, a. 1), la abundancia de la gracia santificante se deriva al alma de Cristo de la union misma del Verbo, segun aquello (Joan. 1, 14), *vimos la gloria de él, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad*. Ya se ha manifestado (C. 33) que en el primer instante de su concepcion el cuerpo de Cristo fue animado y tomado por el Verbo de Dios. Por esta razon es consiguiente que *en el primer instante de su concepcion tuvo Cristo la plenitud de la gracia santificante de su alma y de su cuerpo*.

Al argumento 1.º dirémos, que aquel órden que establece el Apóstol en el pasaje citado, pertenece á los que llegan por medio del progreso al estado espiritual (2). Pero en el misterio de la Encarnacion se considera más bien el des-

(1) Condénase indirectamente la herejía de Valentin, quien decia que « Cristo trajo consigo un cuerpo celeste, que pasó por la Virgen como por una rendija, sin tomar carne de ella »: error análogo al de Apolinar y Apelles con los menonitas, que le atribuían cuerpo fantástico ó de origen celeste y aun de la misma sustancia divina, segun ya queda ántes

anotado.

(2) Tanto del cuerpo, de que principal y directamente se trata aquí y cuya espiritualidad consiste sobre todo en su perfecta sumision al alma, cuanto del alma misma, sin la que no puede el cuerpo llegar á ese estado espiritual.

censo de la plenitud divina á la naturaleza humana que el progreso de la naturaleza humana como preexistente en Dios. Y por eso fue perfecta desde el principio la espiritualidad en el hombre Cristo.

Al 2.º que ser santificado es hacerse algo santo; y se hace algo, no solamente de su contrario, sino tambien de lo opuesto negativa ó privativamente; como lo blanco se hace de lo negro y tambien de lo no blanco. Nosotros de pecadores nos hacemos santos, y de este modo nuestra santificacion consiste en librarnos del pecado. Pero Cristo como hombre fue hecho santo, puesto que no siempre tuvo esta santidad de la gracia. Sin embargo no fue hecho santo de pecador porque jamas tuvo pecado; pero fue hecho santo de no santo como hombre, no privativamente, esto es, de modo que haya sido hombre alguna vez y no haya sido santo; sino negativamente, es decir, porque, cuando no fue hombre, no tuvo santidad humana; y por eso á la vez fue hecho hombre y hombre santo; por lo cual dice el ángel (Luc. 1), *lo Santo que de tí nacerá*; lo cual al explicarlo San Gregorio (Moral. l. 18, c. 27) dice: « afirmase que Jesus nacería santo, » para distinguir su santidad de la nuestra: porque nosotros, si somos hechos santos, no nacemos sin embargo tales, » porque estamos sujetos á la condicion » misma de nuestra naturaleza corruptible; mientras que solo nació santo verdaderamente el que no ha sido concebido por la union carnal ».

Al 3.º que el Padre obra de una manera la creacion de las cosas por el Hijo y de otra toda la Trinidad la santificacion de los hombres por el hombre Cristo: porque el Verbo de Dios tiene la misma virtud y la misma operacion con Dios Padre, por cuya razon el Padre no obra por el Hijo, como por instrumento que mueve lo movido; al paso que la humanidad de Cristo es como instrumento de la divinidad, según se ha dicho (C. 13, a. 3): y por lo tanto la humanidad de Cristo es santificante y santificada.

ARTÍCULO II. — *¿Cristo en el primer instante de su concepcion tuvo el uso del libre albedrío?*

1.º Parece que Cristo como hombre

no tuvo el uso de su libre albedrío en el primer instante de su concepcion: porque primero es el ser de una cosa que la accion ú operacion; y el uso del libre arbitrio es cierta operacion. Luego habiendo comenzado á existir el alma de Cristo en el primer instante de su concepcion, como consta de lo dicho (a. 1); parece ser imposible que en el primer instante de su concepcion tuviera el uso de su libre albedrío.

2.º El uso del libre albedrío es la eleccion; y la eleccion presupone la deliberacion del consejo, pues dice el Filósofo (Ethyc. l. 3, c. 4 ó 6), (1) que « la » eleccion es el apetito de lo aconsejado » ántes ». Luego parece imposible que en el primer instante de su concepcion tuviera Cristo el uso del libre albedrío.

3.º El libre albedrío es la facultad de la voluntad y de la razon, como se ha demostrado en la 1.ª Parte (C. 83, a. 3); y por lo tanto el uso del libre albedrío es acto de la voluntad y de la razon ó del entendimiento. Pero el acto del entendimiento presupone el acto del sentido, que no puede existir sin la conveniencia de los órganos, los cuales no parece haber existido en el primer instante de la concepcion de Cristo. Luego parece que Cristo no pudo tener el uso de su libre albedrío en el primer instante de su concepcion.

Por el contrario, dice San Agustín (lib. De Trinitate; Greg. in Registro, libro 9, epist. 61): « tan luego como el » Verbo entró en el seno de la Vírgen, » conservando á la vez la verdad de la » propia naturaleza, se hizo carne y hombre perfecto ». Pero el hombre perfecto tiene el uso del libre albedrío. Luego Cristo tuvo en el primer instante de su concepcion el uso del libre albedrío.

Conclusion. *Cristo tuvo según su humanidad el pleno uso de su libre albedrío desde el momento mismo de su concepcion.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 7, a. 12; y C. 19, a. 3; y C. 33, a. 3, al 3.º), á la naturaleza humana, que tomó Cristo, conviene la perfeccion espiritual, en la cual no progresó, sino que la tuvo inmediatamente desde el principio. Pero la perfeccion última no consis-

(1) No e. 3, cual se cita en ediciones antiguas.

te en la potencia ó en el hábito, sino en la operacion. Por esta razon (De anima, l. 2, t. 5) se dice que la operacion es acto segundo (1). De consiguiente debe decirse que Cristo en el primer instante de su concepcion tuvo aquella operacion del alma, que puede tenerse instantáneamente; y tal es la operacion de la voluntad y del entendimiento, en la que consiste el uso del libre albedrío: porque súbita é instantáneamente se perfecciona más la operacion del entendimiento y de la voluntad que la vision corporal; dado que entender, querer y sentir no es el movimiento que sea acto de lo imperfecto (que se perfecciona sucesivamente), sino que es acto del ser ya perfecto, como se dice (De anima l. 3, t. 28). Y por esto debe decirse que *Cristo en el primer instante de su concepcion tuvo el uso del libre albedrío.*

Al argumento 1.º dirémos, que el ser es ántes en naturaleza que obrar, pero no es ántes en tiempo; sino que simultáneamente, cuando el agente tiene el ser perfecto, comienza á obrar, á ménos que haya algun obstáculo: como el fuego á la vez que se produce comienza á calentar é iluminar; pero la calefaccion no se termina en el instante sino por sucesion de tiempo, miéntras que la iluminacion se perfecciona instantáneamente: y tal operacion es el uso del libre albedrío, como se ha dicho.

Al 2.º que, cuando se termina el consejo ó la deliberacion, la eleccion puede tener lugar simultáneamente. Pero los que necesitan de la deliberacion del consejo, tienen 1.º al términarse el consejo certeza sobre lo que deben elegir, y por consiguiente no lo eligen inmediatamente. De lo cual resulta evidente que la deliberacion del consejo no se preexige para la eleccion sino para la averiguacion de lo incierto. Pero Cristo en el primer instante de su concepcion, así como tuvo la plenitud de la gracia santificante, así tuvo la plenitud de la verdad conocida, segun aquello (Joan. 1, 14), *lleno de gracia y de verdad.* Por consiguiente,

como teniendo toda certeza pudo elegir inmediatamente y de una manera instantánea.

Al 3.º que el entendimiento de Cristo segun la ciencia infusa podía entender áun sin recurrir á las imágenes, como se ha demostrado (C. 11, a. 1, al 2.º; y a. 2). Por esta razon podía existir en él la operacion de la voluntad y del entendimiento sin la operacion del sentido. Sin embargo pudo existir en él tambien la operacion del sentido en el primer instante de su concepcion, sobre todo respecto al sentido del tacto; por el cual la prole concebida siente en la madre, áun ántes que obtenga un alma racional como se dice (De gener. animal. l. 2, c. 3 y 4). Por consiguiente, habiendo tenido Cristo en el primer instante de su concepcion alma racional, formado ya y organizado su cuerpo, podía con mayor razon en un mismo instante tener la operacion del sentido del tacto.

ARTÍCULO III. — Cristo pudo merecer (2) en el primer instante de su concepcion?

1.º Parece que Cristo no pudo merecer en el primer instante de su concepcion: porque, así como se ha el libre albedrío para merecer, así para desmerecer. Pero el diablo en el primer instante de su creacion no pudo pecar, como se ha demostrado en la 1.ª Parte (C. 63, a. 5). Luego ni el alma de Cristo en el primer instante de su creacion, que fue el primer instante de su concepcion, pudo merecer.

2.º Lo que tiene el hombre en el primer instante de su concepcion parece serle natural, porque esto es á lo que se termina su generacion natural. Pero nosotros no merecemos por las cosas naturales (3), como consta de lo dicho en la 2.ª Parte (1.ª-2.ª C. 24, a. 1, al 3.º; y 2.ª-2.ª C. 158, a. 2, al 1.º). Luego parece que el uso del libre albedrío, que tuvo Cristo como hombre en el primer instante de su concepcion, no fue meritorio.

3.º Lo que una vez ha merecido algu-

(1) Elicito por la potencia, siendo esta misma autónomáticamente el acto primero.

(2) Y en efecto mereció, ofreciéndose como víctima por la redencion del género humano, segun hace constar el Apóstol (Hebr. 10, 8 y 9) reproduciendo las palabras del Salmo 119, v. 7: *ecce venio, ... ut faciam, Deus, voluntatem tuam.*

(3) Ya se entienda lo natural en contraposicion á lo voluntario, en cuyo sentido quiere decir que no merecemos por las pasiones (C. 24, a. 1 al 3.º en la 1.ª-2.ª); ya como opuesto á lo sobrenatural, y en este concepto no podemos merecer por ello sin la gracia (C. 114, a. 2 y 3).

no ya lo hizo en cierto modo suyo ; y así no parece pueda merecerse aquello mismo de nuevo, porque ninguno merece lo que es suyo. Luego, si mereció Cristo en el primer instante de su concepcion, síguese que despues nada mereció : lo cual es evidentemente falso. En su consecuencia Cristo no mereció en el primer instante de su concepcion.

Por el contrario, dice San Gregorio (super Exod. o Paterio inter op. Greg. c. 40) : « no tuvo absolutamente Cristo » en cuanto al mérito de alma en qué pudiera progresar ». Pero hubiera podido progresar en mérito, si no hubiera merecido en el primer instante de su concepcion. Luego Cristo mereció en el primer instante de su concepcion.

Conclusion. Cristo mereció en el primer instante de su concepcion.

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1), Cristo en el primer instante de su concepcion fue santificado por la gracia. Pero hay dos clases de santificacion : la de los adultos, que son santificados segun el acto propio, y la de los niños, que no son santificados segun el acto propio de la fe, sino segun la fe de sus padres ó de la Iglesia. La primera santificacion es más perfecta que la segunda, como el acto es más perfecto que el hábito, y lo que es por sí, más que lo que es por otro. Luego habiendo sido la santificacion de Cristo la más perfecta (puesto que fue santificado de manera que fuese santificador de otros), es consiguiente que el mismo fuera santificado segun el movimiento propio de su libre albedrío hácia Dios ; cuyo conocimiento de libre arbitrio en verdad es meritorio. Por esta razon se deduce que *Cristo mereció en el primer instante de su concepcion* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que el libre albedrío no se refiere del mismo modo al bien y al mal ; porque al bien se refiere por sí y naturalmente ; y al mal por modo de imperfeccion y saliéndose de lo natural. Pero, como dice el Filósofo (De cœlo, l. 2, t. 18), lo que está fuera de la naturaleza es posterior á lo que es segun

ella ; puesto que lo que está fuera de la naturaleza es una desviacion de lo que la es conforme. Por lo tanto el libre albedrío de la criatura puede moverse en el primer instante de su creacion hácia el bien mereciendo, pero no hácia el mal pecando, con tal empero que la naturaleza sea íntegra (2).

Al 2.º que lo que tiene el hombre en el principio de su creacion conforme con el curso comun de la naturaleza, le es natural. Sin embargo nada impide que alguna criatura en el principio de su creacion consiga de Dios algun beneficio de la gracia ; y de este modo el alma de Cristo en el principio de su creacion consiguió la gracia, por la que pudiese merecer ; y por esta razon aquella gracia segun cierta semejanza se dice haber sido natural á aquel hombre, como consta por San Agustín (Euchir. c. 40).

Al 3.º que nada impide que lo mismo pertenezca á alguien por diferentes causas ; y segun esto Cristo pudo tambien merecer por actos posteriores y por sus sufrimientos la gloria de la inmortalidad, que mereció desde el primer instante de su concepcion, no para que le fuese más debida, sino para que le fuese debida por muchas causas.

ARTÍCULO IV. — ¿ Cristo fue perfecto comprensor en el primer instante de su concepcion?

1.º Parece que Cristo no fue perfecto comprensor en el primer instante de su concepcion : porque el mérito precede al premio, como tambien la culpa á la pena. Pero Cristo mereció en el primer instante de su concepcion, como se ha dicho (a. 3). Luego siendo el estado del comprensor el premio principal, parece que Cristo no fue comprensor en el primer instante de su concepcion.

2.º Dice el Señor (Luc. ult. 26), *fue menester que Cristo padeciese estas cosas y que así entrase en su gloria*. Pero la gloria pertenece al estado del comprensor. Luego Cristo no estuvo en este estado en el primer instante de su con-

(1) Y continuó mereciendo sin interrupcion hasta el momento mismo de su muerte mediante el uso continuo de su libre albedrío, sin que nada le impidiese el ejercicio de sus virtudes en sus operaciones internas.

(2) « Cual lo era la naturaleza que Cristo asumió », añade aquí Médicis, adición que no se ve aceptada por las demás ediciones ni consignada en código alguno.

cepcion, cuando aún no había sufrido pasion alguna.

3.º Lo que no conviene ni al hombre ni al ángel parece ser propio de Dios, y por tanto no conviene á Cristo como hombre. Pero no conviene ni al hombre ni al ángel ser siempre bienaventurados, porque, si lo hubieran sido por naturaleza, no habrían pecado despues. Luego Cristo como hombre no fue bienaventurado en el primer instante de su concepcion.

Por el contrario, dícese (Ps. 64, 5) *bienaventurado aquel que escogiste y tomaste*; lo cual segun la Glosa (ord. Aug.) se refiere á la naturaleza humana de Cristo, que fue tomada por el Verbo de Dios en la unidad de persona. Pero en el primer instante de la concepcion fue tomada la naturaleza humana por el Verbo de Dios en la unidad de persona. Luego en el primer instante de su concepcion Cristo como hombre fue bienaventurado, lo cual es ser comprensor.

Conclusion. *Cristo fue perfecto comprensor en acto desde el primer instante de su concepcion, viendo á Dios por esencia más claramente que todas las demas criaturas.*

Responderémos que, como consta de

(1) Lo cual segun Silvio debe entenderse, no de la gracia habitual del comprensor en cuanto á su intencion, que puede ser igual y aún mayor en algun viador que en algunos bien-

lo dicho (a. 3), no fue conveniente que Cristo en su concepcion recibiera la gracia habitual solamente sin el acto; pues recibió la gracia sin medida, como se ha dicho (C. 7, a. 9, 10 y 12). Pero la gracia del viador, siendo inferior á la gracia del comprensor; tiene una medida menor respecto de la gracia del comprensor (1). Por lo cual es evidente que Cristo en el primer instante de su concepcion recibió, no solo tanta gracia, cuanta tienen los comprensores, sino tambien mayor que todos estos. Y, puesto que aquella gracia no fue sin el acto, es consiguiente que *fue comprensor en acto, viendo á Dios por esencia más claramente que las demas criaturas.*

Al argumento 1.º dirémos que, como se ha dicho (C. 19, a. 3, al 1.º), Cristo no mereció la gloria del alma, segun la que se dice que es comprensor; sino la gloria del cuerpo, á la que llegó por su Pasion.

De lo espuesto se deduce la contestacion al 2.º

Al 3.º, que Cristo, porque fue Dios y hombre, tuvo tambien en su humanidad algo que no tuvieron las otras criaturas, esto es, el ser bienaventurado inmediatamente desde el principio.

aventurados; sino respecto de su término final ó posesion perfecta é inamisible.

CUESTION XXXV.

Natividad de Cristo.

Despues de haber tratado de la concepcion de Cristo, lo harémos ahora de su nacimiento: y 1.º en cuanto á su nacimiento mismo, y 2.º en cuanto á la manifestacion de su nacimiento.

Acerca de lo primero examinaremos; 1.º El nacimiento es de la naturaleza ó de la persona?— 2.º Debe atribuirse á Cristo otro nacimiento ademas del eterno?— 3.º La B. Virgen es su Madre segun el nacimiento temporal?— 4.º Debe decirse Madre de Dios?— 5.º Cristo es el Hijo de Dios Padre y de la Virgen María segun las dos filiaciones?— 6.º Modo del nacimiento.— 7.º Su lugar.— 8.º Tiempo del nacimiento.

ARTÍCULO I. — El nacimiento es de la naturaleza, ó de la persona?

1.º Parece que el nacimiento conviene más á la naturaleza que á la persona porque dice San Agustin (Fulgentius, *libr. De fide ad Petrum*, c. 2): « la naturaleza eterna y divina no podría ser concebida y nacer de la naturaleza humana, sino segun la verdad de esta naturaleza ». Si pues conviene á la naturaleza divina ser concebida y nacer por razon de la naturaleza humana, mucho más conviene á ésta.

2.º Segun el Filósofo (Met. l. 5, t. 5), « la palabra *naturaleza* se ha tomado de » *nacer* »; y las denominaciones se hacen con arreglo á la conveniencia de la semejanza. Luego parece que el nacimiento más pertenece á la naturaleza que á la persona.

3.º Nace propiamente lo que comienza á existir por el nacimiento. Pero por el nacimiento de Cristo no comienza á existir la persona de Cristo, sino su naturaleza humana. Luego parece que el nacimiento pertenece propiamente á la naturaleza, no á la persona.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 2, 3 y 6), « el nacimiento es de la hipóstasi, no de la naturaleza ».

Conclusion. *La natividad ó nacimiento se atribuye á la persona ó hipóstasi como*

á sujeto que nace, y á la naturaleza como á su término.

Responderémos, que el nacimiento puede atribuirse á alguno de dos modos: 1.º, como al sujeto, y 2.º, como al término. Como al sujeto se atribuye á lo que nace; y esto es propiamente la hipóstasi, no la naturaleza: porque, siendo el nacer ser en cierto modo engendrado, al modo que se engendra una cosa, para que exista, de la misma manera nace algo para que exista. Mas el ser es propiamente de la cosa subsistente; porque la forma que no subsiste se dice que existe solamente, puesto que es algo; mientras que la persona ó hipóstasi se significa por modo del que subsiste (1), y la naturaleza se significa por modo de la forma, por la que algo subsiste. Y por eso *el nacimiento como al sujeto naciente se atribuye propiamente á la persona ó hipóstasi, no á la naturaleza; pero como al término se atribuye el nacimiento á la naturaleza*; pues el término de la generacion y de cualquier nacimiento es la forma, y la naturaleza se significa por modo de la forma. Por esta razon se dice que el nacimiento es el camino á la naturaleza, como consta por el Filósofo (Phisyc. l. 2, t. 14); porque la intencion de la naturaleza termina en la forma ó naturaleza de la especie.

(1) Siendo ella la que propiamente nace en esta ó aquella naturaleza.

Al argumento 1.º dirémos, que á causa de la identidad que hay en Dios entre la naturaleza y la hipóstasi, á veces la naturaleza se toma por la persona ó hipóstasi; y segun esto dice San Agustin (1) que la naturaleza divina ha sido concebida y nacida, puesto que la persona del Hijo fue concebida y nacida segun la naturaleza humana.

Al 2.º, que ningun movimiento ó mutacion se denomina por el sujeto que es movido, sino por el término del movimiento, del que trae la especie; y por esto el nacimiento no se denomina por la persona que nace, sino por la naturaleza que tiene por término el nacimiento.

Al 3.º, que la naturaleza, propiamente hablando, no comienza á existir, sino más bien es la persona la que comienza á existir en alguna naturaleza, puesto que, como se ha dicho, la naturaleza se significa como por la que algo es, mientras que la persona se indica como la que tiene ser subsistente.

ARTÍCULO II. — Debe atribuirse á Cristo algun nacimiento temporal? (2)

1.º Parece que no debe atribuirse á Cristo nacimiento alguno temporal: porque nacer es como cierto movimiento de cosa no existente ántes que nazca y «que debe al beneficio del nacimiento el existir» (3). Pero Cristo existió *ab æterno*. Luego no pudo nacer temporalmente.

2.º Lo que es perfecto en sí no necesita del nacimiento; y la persona del Hijo de Dios fue perfecta *ab æterno*. Luego no necesita del nacimiento temporal, y por lo tanto parece que no nació temporalmente.

3.º El nacimiento conviene propiamente á la persona; y en Cristo no hay más que una sola persona. Luego hay en él un solo nacimiento.

4.º Lo que nace en dos nacimientos nace dos veces. Pero parece falso decir, «Cristo nació dos veces»; porque su na-

cimiento, por el que nació del Padre, no sufre interrupcion, puesto que es eterno (4), lo cual sin embargo se requiere para legitimar la palabra *bis*; por que se dice que corre dos veces el que corre con interrupcion. Luego parece que en Cristo no deben considerarse dos nacimientos.

Por el contrario, dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 7): «confesamos dos nacimientos de Cristo; uno eterno, que es del Padre; y el otro, por el que vino en estos últimos tiempos por nosotros».

Conclusion. *Hay en Cristo dos naturalezas ó término de nacimiento: una eterna, por la que procede del Padre; y otra temporal, segun la que nació de madre.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1), la naturaleza se compara al nacimiento como el término al movimiento ó mutacion; y el movimiento se diversifica segun la diversidad de los términos, como consta por el Filósofo (Physic. l. 5, t. 41 y 42). Pero en Cristo hay dos naturalezas, divina y humana, de las cuales la una la recibió *ab æterno* del Padre, y la otra la recibió temporalmente de la Madre: y por eso es necesario atribuir á Cristo dos nacimientos; uno, por el que nació eternamente del Padre, y otro, por el que nació temporalmente de la Madre.

Al argumento 1.º dirémos, que esta fue la objecion de cierto hereje llamado Feliciano, la cual San Agustin (lib. Contra Felicianum, c. 12) refuta así: «su» pongamos, dice, como muchos quieren, «que hay en el mundo un alma general;» que vivifique todas las semillas con un movimiento inefable, de manera que sin identificarse con las cosas, que son producidas, dé la vida ella misma á las que han de ser engendradas, esto es, «que cuando ésta ha llegado al útero» para formar la materia pasible para sus fines, hace que lo que no consta tiene la misma sustancia que ella, forme una misma con ella, y por la actividad del

(1) Más bien San Fulgencio, quien parece haber tomado esa locucion del uso de los griegos.

(2) Es dogma de fe, definido por el Concilio 5.º general de Constantinopla (act. 2, cap. 2), por el de Letran (can. 4) bajo Martino I, por el 1.º de Nicéa y por todos los posteriores legítimos, que han reproducido el Símbolo de Nicéa en perfecta consonancia con el apostólico que «deben atribuirse á Cristo dos nacimientos: eterno el uno por el que procede del Padre; y temporal el otro como hijo en cuanto hombre de su madre».

Los arrianos negaban el primero suponiendo en Cristo únicamente naturaleza humana; y por el contrario los proclianos ó proclianitas desconocían el segundo, admitiendo en él solo la naturaleza divina.

(3) *Id agens beneficio nativitatís, ut sit, ó bien, id est agens...* segun el texto de San Agustin conforme con el manuscrito; no *indigens*, cual se ve en algunas ediciones. Nicolai.

(4) V. la definición de la eternidad segun Boecio en el t. 1.º pág. 65, C. 10, a. 1 de la 1.ª P.

» alma y pasividad de la materia de las
 » dos sustancias un solo hombre; y así
 » decimos que el alma nace del útero (1),
 » no porque ántes que naciese no haya
 » sido enteramente en cuanto á lo que la
 » concierne. Asi, pues, de una manera
 » más sublime aún el Hijo de Dios nació
 » como hombre de su Madre, al modo
 » mismo que se enseña que el alma nace
 » con el cuerpo, no porque ambos tengan
 » la misma materia, sino porque de las
 » dos se hace una sola persona. Sin em-
 » bargo, no decimos que el Hijo de Dios
 » comenzase desde el principio de su car-
 » ne, no sea que alguno crea temporal la
 » deidad; ni reconocemos la carne del
 » Hijo de Dios eterna, para que no pen-
 » semos que recibió, no la verdad de
 » cuerpo humano, sino cierta imágen ».

Al 2.º que este fue el razonamiento de Nestorio que San Cirilo refuta en una carta (2) (conc. Ephes. parte 1, c. 8) cuando dice: « no decimos que el Hijo » de Dios haya tenido necesidad por sí de » un segundo nacimiento despues del que » tiene de su Padre: porque es insensato » é ignorante decir que el que existió ántes de los siglos todos y coeterno con el » Padre, tenga necesidad de comenzar » para existir una segunda vez. Pero, » puesto que procedió de mujer uniéndose » así segun la subsistencia por nosotros y » por nuestra salvacion lo que es huma- » no; por esto se dice nacer carnalmente ».

Al 3.º que el nacimiento pertenece á la persona como á su sujeto, y á la naturaleza como á su término. Pero es posible á un sujeto tener muchas transmutaciones, las cuales sin embargo es necesario que varíen segun los términos; lo cual empero no lo decimos, como si el nacimiento eterno fuese un cambio ó movimiento, sino porque se significa por modo de mutacion ó movimiento.

Al 4.º que se puede decir Cristo nacido dos veces segun dos nacimientos: porque, así como se dice que corre dos veces el

que corre en dos tiempos, así puede decirse que nace dos veces el que nace una vez en la eternidad y otra en el tiempo; porque la eternidad y el tiempo difieren mucho más que dos tiempos, aunque uno y otro designen una medida de duracion,

ARTÍCULO III. — ¿La B. Virgen puede decirse Madre de Cristo segun su nacimiento temporal? (3)

1.º Parece que segun el nacimiento temporal de Cristo la B. Virgen no puede decirse su Madre; porque, como se ha dicho (C. 32, a. 4), la B. Virgen María nada obró activamente en la generacion de Cristo, sino solo suministró la materia. Pero esto no parece ser suficiente para la razon de madre: de otra suerte se diría que la madera es madre de una cama ó de un escaño. Luego parece que la B. Virgen no puede decirse Madre de Cristo.

2.º Cristo nació milagrosamente de la B. Virgen (4); y la generacion milagrosa no basta para la razon de maternidad ó de filiacion; pues no decimos que Eva fuese hija de Adan. Luego parece que tampoco Cristo debe decirse hijo de la B. Virgen.

3.º Parece pertenecer á la madre de cisisio seminis; mas, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 2 y 7), el cuerpo de Cristo fue formado por el Espíritu Santo, no seminalmente, sino como actor: luego parece que la B. Virgen no debe decirse Madre de Cristo.

Por el contrario, léese (Matth. 1, 18), *la generacion de Cristo era así: estando María Madre de Jesus desposada con José, etc.*

Conclusion. *La Santísima Virgen es verdadera y natural Madre de Cristo segun su nacimiento temporal.*

Responderémos, que *la B. Virgen es verdadera y natural Madre de Cristo; porque, como se ha dicho (C. 5, a. 2) (5),*

(1) No como el cuerpo, que es formado en el útero mismo.

(2) La 4.ª, dirigida á Nestorio é inserta en las actas de los Concilios de Efeso, Calcedonia (act. 1) y 6.º ecuménico (act. 11).

(3) Así se colige de lo espuesto en la C. 31, a. 4, 5, y 6 en conformidad con los santos Evangelios, que llaman á María *Madre de Jesus* (Joan. 2) y Madre del Señor (Luc. 1) contra la herejía de Valentin, quien decía que « la Bienaventurada Virgen no es verdadera Madre de Cristo, que pasó por ella sin » tomar nada de ella »; coincidiendo con él Apelles, que ase-

guraba « haber tomado Cristo su carne, no de madre, sino de » los elementos », Apollinar que se la atribuía « antescular y » consustancial traída del cielo », como los menonitas le suponían « cuerpo tomado de la sustancia misma de Dios Padre » en el cielo, y no de la carne de la Virgen ».

(4) De su vientre y en su vientre, pues la concepcion misma la hizo ya madre, siéndolo por consiguiente ántes del parto mismo.

(5) Ténganse tambien presentes la C. 31, a. 5; y C. 32, a. 3.

el cuerpo de Cristo no ha sido traído del cielo, como supuso el hereje Valentin, sino tomado de la Virgen Madre y formado de su purísima sangre; y esto solo se requiere para ser madre, como se ha dicho (C. 31, a. 5). Por consiguiente la B. Virgen es verdaderamente la Madre de Cristo (1).

Al argumento 1.º dirémos que, como se ha espuesto (C. 32, a. 3), la paternidad ó maternidad y filiacion no convienen á qualquiera generacion, sino solo á la de los vivientes. Y por esto, si hay cosas inanimadas, que son hechas de alguna materia, no se sigue por esto que haya en ellas relacion de maternidad y filiacion, sino solo en la generacion de los vivientes, que se dice propiamente nacimiento.

Al 2.º que, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 7), « el nacimiento temporal, por el que nació Cristo por nuestra salvacion, es en cierto modo segun nosotros; puesto que, nació hombre de una mujer y en el tiempo de bido de la concepcion; pero es superior á nosotros, porque nació non *ex semine* sino del Espíritu Santo y de la Virgen Santa sobre la ley de la concepcion ». Así pues por parte de la madre aquel nacimiento fue natural; pero por parte de la operacion del Espíritu Santo fue milagroso. Por esta razon la B. Virgen es la verdadera y natural Madre de Cristo.

Al 3.º que, como se ha dicho (C. 32, a. 4), *resolutio seminis feminae* no pertenece á la necesidad de la concepcion; y por tanto la *resolutio seminis* no se requiere por necesidad para ser madre.

ARTÍCULO IV. — La B. Virgen debe decirse Madre de Dios? (2)

1.º Parece que la B. Virgen no debe decirse Madre de Dios: porque no debe decirse acerca de los misterios divinos, sino lo que consta en la Escritura; y jamas se lee en la Escritura que sea la Madre ó genitrix de Dios, sino la madre de

Cristo, ó la madre del niño, como consta (Matth. 1). Luego no debe decirse que la B. Virgen es Madre de Dios.

2.º Cristo se dice Dios segun la naturaleza divina; pero la naturaleza divina no ha recibido de la Virgen el principio del ser. Luego no debe decirse á la B. Virgen Madre de Dios.

3.º Este nombre *Dios* se predica comunmente del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Luego, si la B. Virgen es Madre de Dios, parece seguirse que lo es del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo: lo cual es inconveniente. Luego la B. Virgen no debe decirse Madre de Dios.

Por el contrario, en los capítulos anatemas de San Cirilo aprobados en el concilio de Efeso (P. 1, c. 26, anathem. 1) se lee: « si alguno no confiesa que Manuel es verdaderamente Dios, y que por este motivo la Santa Virgen es la Madre de Dios (pues engendró carnalmente (3) al Verbo de Dios hecho carne); sea escomulgado ».

Conclusion. *La B. Virgen se dice con toda verdad Madre de Dios, siendo herético el negarlo.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 16, a. 1), todo nombre, que en concreto significa alguna naturaleza, puede sustituir á alguna hipóstasi de esta naturaleza. Habiéndose pues hecho la union de la encarnacion en la hipóstasi, como se ha dicho (C. 2, a. 2 y 3); es evidente que este nombre *Dios* puede suponerse por la hipóstasi que tiene naturaleza humana y la divina: y por eso todo lo que conviene á la naturaleza divina ó humana, puede atribuirse á aquella persona, ya se suponga por ella un nombre significando la naturaleza divina, ya otro significando la humana. Pero ser concebido y nacer se atribuye á la persona y á la hipóstasi segun aquella naturaleza, en que es concebida y nace. Luego, habiendo sido tomada por la persona divina en el principio mismo (4) de la concepcion

y varios otros Pontífices.

(3) No en el sentido de concupiscente sensualidad, sino para indicar que realmente lo engendró de su propia carne y sangre, segun lo espuesto en la C. 31, a. 5.

(4) En el que la concepcion de Cristo fue ya completamente perfecta; á diferencia de los demas niños, cuya concepcion se perfecciona despues paulatinamente.

(1) San Juan Damasceno (l. 3, c. 12) indica no ser conveniente emplear la denominacion de *Cristipara*, para evitar el error de Nestorio, que abusaba de ella con el objeto de no llamarla *Deipara*.

(2) Contra la herejía de Ibas, Edisovio, Teodoro y Nestorio, segun los cuales « María no es ni debe decirse Madre de Dios; anatematizada por los concilios 1.º de Efeso, 6.º de Constantinopla, Calcedonense y de Letran, como tambien por Paulo IV

la naturaleza humana, como se ha dicho (C. 33, a. 3); es consiguiente que puede decirse verdaderamente que Dios fue concebido y nacido de la Virgen. Pero se llama una mujer madre de alguno, por haberlo concebido y engendrado: por lo cual siguese que *la B. Virgen se dice verdaderamente Madre de Dios*; porque solo se podría negar que la B. Virgen es Madre de Dios en el caso en que ó la humanidad hubiera estado sometida á la concepcion y al nacimiento ántes que aquel hombre hubiese sido el Hijo de Dios como supuso Fotino, ó que la humanidad no hubiese sido tomada en la unidad de persona ó hipóstasi del Verbo de Dios, como supuso Nestorio (1). Pero ambas hipótesis son erróneas: por consiguiente *es herético negar que la B. Virgen es Madre de Dios*.

Al argumento 1.º dirémos, que esta fue la objecion de Nestorio, la cual se refuta diciendo que, aunque en la Escritura no se halle espresamente dicho que la B. Virgen sea la Madre de Dios; se encuentra sin embargo en ella de una manera espresa que Jesucristo es el verdadero Dios, como se ve (1 Joan. ult.), y que la B. Virgen es la Madre de Jesucristo como consta (Matth. 1). De donde se sigue por necesidad de las palabras de la Escritura misma que es Madre de Dios. Tambien se dice (Rom. 9, 5), que de los judíos es *de quienes descende tambien Cristo segun la carne, que es Dios sobre todas las cosas bendito en los siglos*. Pero no proviene de los judíos sino mediante la B. Virgen: por lo cual *el que es sobre todas las cosas Dios, bendito en los siglos*, es verdaderamente nacido de la B. Virgen como de su Madre.

Al 2.º que aquella es la objecion de Nestorio. Pero San Cirilo en una carta (2) contra este hereje, que consta en el Concilio de Efeso (p. 1, c. 2, núm. 12), la refuta diciendo: « así como el alma » del hombre nace con su propio cuerpo » y es reputada como una sola cosa con » él, y habla demasiado superfluamente » el que pretendiere que la que es Madre » de la carne, no lo sea tambien del alma: » tal algo sucedido reconocemos en la ge-

neracion de Cristo; porque el Verbo de » Dios nació de la sustancia de Dios Pa- » dre; pero puesto que tomó carne es ne- » cesario confesar que nació de mujer se- » gun la carne ». Luego debe decirse que la B. Virgen se dice Madre de Dios, no porque sea la madre de la divinidad, sino porque es la Madre segun la humanidad de la persona que tiene la divinidad y la humanidad.

Al 3.º que este nombre Dios, aunque sea comun á las tres personas, sin embargo unas veces se emplea por sola la persona del Padre, otras por sola la del Hijo ó del Espíritu Santo, como se ha espuesto (C. 16, a. 1 y 2): y así, cuando se dice: « la B. Virgen es Madre de » Dios », este nombre Dios se pone por sola la persona del Hijo encarnada.

ARTÍCULO V. — *Hay en Cristo dos filiaciones?*

1.º Parece que en Cristo hay dos filiaciones: porque el nacimiento es causa de filiacion; y en Cristo hay dos nacimientos. Luego tambien hay en él dos filiaciones.

2.º La filiacion, por la que alguien se dice hijo de alguno como de la madre ó del padre depende en alguna manera del mismo: porque el ser de la relacion consiste en referirse en alguna manera á algo; por cuya razon destruido uno de dos relativos el otro se destruye tambien. Pero la filiacion eterna, por la cual Cristo es Hijo de Dios Padre, no depende de la Madre, puesto que nada eterno depende de lo temporal. Luego Cristo no es Hijo de madre por filiacion eterna. Por lo tanto de ningun modo es su hijo, lo cual es contra lo ya dicho (a. 4), ó es preciso que lo sea por cierta otra filiacion temporal. Luego hay en Cristo dos filiaciones.

3.º Uno de los relativos se pone en la definicion del otro; de lo que es notorio que uno de los relativos se especifica por el otro. Pero una y misma cosa no puede existir en diversas especies. Luego parece imposible que una y la misma relacion tenga por término extremos absolutamente

(1) Y tambien Focio, que lo tenía por puro hombre, aunque unido despues al Verbo, á quien tampoco reconocia como verdadero Dios.

(2) Dirigida á los presbíteros, diáconos y monjes y demás solitarios de Egipto.

te diversos. Pero Cristo se dice Hijo del Padre eterno y de Madre temporal que son términos enteramente diversos. Luego parece que Cristo no pueda decirse hijo del Padre y de la madre por la misma relacion. Luego hay en Cristo dos filiaciones.

Por el contrario, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 13), las cosas que son de la naturaleza se multiplican en Cristo, mas no las que son de la persona. Pero la filiacion pertenece sobre todo á la persona; porque es una propiedad personal, como consta por lo que se ha dicho P. 1.^a (C. 40, a. 2, 3 y 4). Luego en Cristo hay solamente una filiacion.

Conclusion. *Deben reconocerse en Cristo dos filiaciones correspondientes á sus dos nacimientos eterno y temporal en cuanto al concepto de perfecta filiacion; pero una sola eterna por razon del único sujeto de esta, que no puede ser sino su único supuesto eterno.*

Responderémos, que accrea de esto hay diversas opiniones: porque algunos, atendiendo á la causa de la filiacion, que es el nacimiento, suponen en Cristo dos filiaciones, como tambien dos nacimientos. Otros considerando el sujeto de la filiacion, que es la persona ó la hipóstasi del Hijo, admiten en Cristo únicamente una filiacion, como tambien una sola hipóstasi ó persona (1): porque la unidad de la relacion ó su pluralidad no se considera segun los términos, sino segun la causa ó el sujeto; porque, si se considerase segun los términos, sería preciso que todo hombre tuviera en sí dos filiaciones, una por la que se refiriese al padre y otra á la madre. Pero para el que considera rectamente esta cuestion aparece que cada cual se refiere por la misma relacion á su padre y madre en razon de la unidad de causa (2); puesto que por el mismo nacimiento nace el hombre de su padre y madre, y por consiguiente por la misma relacion se refiere á ambos: y la misma razon hay del maestro que enseña á muchos discípulos la misma doctrina, y del señor, que gobierna á muchos súbditos por la misma potestad. Mas, si hay cau-

sas diversas diferentes en especie, parece por lo tanto que tambien las relaciones difieren en especie. Por consiguiente nada impide que haya así muchas relaciones diferentes en un mismo sujeto: como, si uno es maestro de algunos en gramática y de otros en lógica, es distinta la relacion del magisterio en ambos; y por eso por razones diversas uno y el mismo hombre puede ser maestro de diversos discípulos ó de los mismos segun diversas enseñanzas. Mas sucede á veces que alguno tiene relacion con muchos individuos segun diversas causas, aunque de la misma especie; como cuando alguno es padre de diversos hijos, segun los diversos actos de la generacion: por lo cual la paternidad no puede diferir en especie, siendo los actos de las generaciones los mismos en especie, y puesto que no pueden concurrir á la vez muchas formas de la misma especie en el mismo sujeto, no es posible que haya muchas paternidades en el que es padre de muchos hijos por generacion natural; pero sería distinto, si fuera padre de uno por generacion natural y de otro por adopcion. Es evidente empero que Cristo no nació por uno y el mismo nacimiento del Padre *ab-æterno* y de su madre temporalmente; ni el nacimiento no es de una sola especie. Por consiguiente en cuanto á esto sería preciso decir que hay en Cristo diversas filiaciones, la una temporal y la otra eterna. Pero puesto que el sujeto de la filiacion no es la naturaleza ó parte de ella, sino solamente la persona ó la hipóstasi, y en Cristo no hay hipóstasi ó persona sino eterna; no puede haber en Cristo filiacion alguna, sino la que existe en la hipóstasi eterna. Mas toda relacion, que se dice de Dios en el tiempo, no pone en el mismo Dios eterno algo real, sino solamente racional, como se ha demostrado P. 1.^a (C. 13, a. 7); y por esto la filiacion, por la que Cristo se refiere á la Madre no puede ser una relacion real, sino solamente segun la razon; y así, en cuanto á algo, ambas opiniones dicen verdad; porque, *si atendemos á las razones perfectas de la filiacion, es preciso decir*

(1) Ambas opiniones resultan aquí conciliadas, como se ve en la doble conclusion.

(2) Total y completa ó inmediata y próxima; porque, si bien el padre concurre activamente y á modo de causa eficiente

al paso que la madre solo pasivamente y como causa material; ambas causalidades parciales vienen á refundirse en una sola para la completa y perfecta generacion. — Dmox.

que hay en él dos filiaciones segun la dualidad de sus nacimientos; pero si atendemos al sujeto de la filiacion, que no puede ser sino el supuesto eterno, no puede haber en Cristo realmente sino la filiacion eterna. Se dice no obstante hijo relativamente á la madre por la relacion, que se coentiende á la relacion de maternidad que se refiere á Cristo, como tambien se dice Dios Señor por una relacion de razon, que se concibe simultáneamente con la relacion real, por la que la criatura está sometida á Dios; y, aunque la relacion de dominio no sea real en Dios, se dice sin embargo realmente Señor por la sujecion real de la criatura al mismo. E igualmente Cristo se dice realmente hijo de la Virgen Madre por la relacion real de la maternidad á Cristo.

Al argumento 1.º dirémos, que el nacimiento temporal causarí en Cristo una filiacion temporal real, si hubiese allí sujeto capaz de esta filiacion; lo cual en verdad no puede ser, pues el mismo supuesto eterno no puede ser susceptible de relacion temporal, como se ha dicho. Ni puede decirse susceptible de recibir la filiacion temporal en razon de la naturaleza humana, como tampoco áun del nacimiento temporal; puesto que sería preciso que la naturaleza humana estuviera en alguna manera sujeta á la filiacion, como lo está al nacimiento; porque cuando se dice que un etiope es blanco en razon á su dentadura, es preciso que la dentadura del etiope sea el sujeto de la blancura. Pero la naturaleza humana en manera alguna puede ser sujeto de la filiacion, puesto que esta relacion mira directamente á la persona.

Al 2.º que la filiacion eterna no depende de la madre temporal; pero á esta filiacion eterna se coentiende una relacion temporal dependiente de la madre, segun la cual se dice Cristo hijo de la madre.

Al 3.º que lo uno y el ente son consiguientes, como se dice (Met. l. 4, t. 3). Y por esto, así como sucede que en uno de los extremos la relacion es cierto ente y en el acto no hay ente, sino solamente razon como de la ciencia y su objeto dice el Filósofo (Met. l. 3, t. 20); así tambien sucede que por parte de un extremo

es una sola la relacion, y por parte del otro muchas; como en los hombres por parte de los padres se halla la doble relacion, una de paternidad y otra de maternidad, las que son diferentes en especie, puesto que el padre es el principio de la generacion por distinta razon que la madre. Pero si fueran muchas por una misma razon principio de una misma accion (como cuando muchos juntos arrastran un navío) en todos habria una sola y misma relacion. De parte de la prole existe una sola filiacion segun la cosa, pero doble, segun la razon, en cuanto corresponde á ambas relaciones de los padres segun las dos relaciones del entendimiento. Así tambien respecto á algo hay en Cristo solamente una filiacion real, que mira al Padre eterno; sin embargo hay en él otra relacion temporal, que se refiere á la madre temporal.

ARTÍCULO VI. — Nació Cristo sin dolor de la madre? (1)

1.º Parece que Cristo no nació sin dolor de la madre: porque, así como la muerte de los hombres provino del pecado de los primeros padres segun aquello (Genes. 2, 17): *en cualquier dia que comiereis de él, morireis*; así tambien el dolor del parto segun aquello (Genes. 3, 16): *con dolor parirás los hijos*. Pero Cristo quiso sufrir la muerte. Luego parece que por igual razon el parto de éste debió ser con dolor.

2.º El fin es proporcionado al principio; y el fin de la vida de Cristo fue con dolor segun aquello (Is. 53, 4): *en verdad él cargó con nuestros dolores*. Luego parece que tambien en su nacimiento hubo dolor del parto.

3.º En el libro « Del nacimiento del » Salvador » se refiere que al nacimiento de Cristo concurren parteras, las cuales parecen ser necesarias á la que pare con dolor. Luego parece que la B. Virgen parió con dolor.

Por el contrario, San Agustin dice (serm. De nativit.) dirigiéndose á la Virgen Madre: « ni en la concepcion, dice,

(1) Así lo tienen declarado los Concilios 6.º ecuménico de Constantinopla (p. 6, can. 79).

» cres hallada sin pudor, ni en el parto » con dolor ». (1)

Conclusion. *La B. Virgen no solo no esperiméntó en su parto dolor alguno (como ni corrupcion en su integridad, C. 28, a. 1), sino que parió con inefable gozo.*

Responderémos, quod dolor parientis causatur ex apertione meatuum, per quos proles egreditur. Pero se ha dicho (C. 28, a. 2) que Cristo salió del seno cerrado de la madre; et sic nulla violentia apertionis meatuum ibi fuit. Por esta razon en *aquel parto no hubo dolor alguno, como tampoco corrupcion alguna; sino que hubo en él un intensísimo gozo, por haber nacido el hombre Dios al mundo, segun aquello (Is. 35, 2), copiosamente brotará como lirio, y con mucha alegría y alabanzas saltará de contento.*

Al argumento 1.º dirémos, que el dolor del parto en la mujer es consecuencia de su union carnal con el hombre. Por lo que (Gen. 3) despues de haber dicho: *con dolor parirás*, se añade: *y estarás bajo la potestad de tu marido*. Pero como dice San Agustín (2) (serm. De Assumpt. B. Virginis), « exceptúase » de esta sentencia la Virgen Madre de Dios; la cual, puesto que concibió á Cristo sin la concurrencia del pecado y sin detrimento de la union carnal, engendró sin dolor y sin violacion de la integridad permaneció con el pudor íntegro de la virginidad ». Cristo empero recibió voluntariamente la muerte, para satisfacer por nosotros, no como por necesidad de aquella sentencia, puesto que él mismo no era deudor de la muerte.

Al 2.º que, así como Cristo muriendo destruyó nuestra muerte; así tambien con su dolor nos libró de los dolores, y por eso quiso morir con dolor: pero el dolor de la Madre al parir no pertenecía á Cristo, que venía á satisfacer por nuestros pecados; y por tanto no fue preciso que su Madre pariese con dolor.

Al 3.º que se dice (Luc 2) que la B. Virgen envolvió en paños y colocó en el pesebre al mismo niño que había parido.

Por esto se manifiesta que la narracion de aquel libro, que es apócrifo (3), es falsa. Por lo que San Jerónimo dice contra Helvidio (c. 4): « en él no hubo comadrona alguna ni partera; ella fue madre y comadrona á la vez. Envolvió, » añade, al niño en paños, y lo colocó » en el pesebre; cuyo parecer echa por » tierra los delirios de los libros apócrifos ».

ARTÍCULO VII. — Cristo debió nacer en Belen ?

1.º Parece que Cristo no debió nacer en Belen; porque se dice (Is. 2, 3): *de Sion saldrá la ley y la palabra del Señor de Jerusalem*. Pero Cristo es verdaderamente el Verbo de Dios. Luego debió nacer en Jerusalem para el mundo.

2.º Dícese (Matth. 2) haberse escrito de Cristo que *será llamado Nazareno*, lo cual se toma de lo que se escribe (Is. 11, 1): *de su raíz subirá una flor*, porque Nazaret se interpreta flor (4). Pero se denomina alguno principalmente por el lugar de su nacimiento. Luego parece que Cristo debió nacer en Nazaret, donde tambien fue concebido y alimentado.

3.º El Señor nació en este mundo, para anunciar la verdad de la fe segun aquello (Joan. 18, 37), *yo para esto nací y para esto vine al mundo, para dar testimonio á la verdad*. Pero esto pudiera hacerse con más facilidad, si hubiera nacido en la ciudad de Roma, que tenía entónces el imperio del orbe, por lo que tambien San Pablo, escribiendo á los Romanos, dice (Rom. 1, 8): *vuestra fe es divulgada por todo el mundo*. Luego parece que no debió nacer en Belen.

Por el contrario, se dice (Mich. 5, 2), *y tú, Belen Epharata, pequeña eres entre los millares de Judá; de tí me saldrá el que sea denominador en Israel*.

Conclusion. *Cristo quiso nacer en Belen.*

Responderémos que Cristo quiso nacer en Belen por dos razones: 1.ª por-

(1) *Serm.* 18 en las ediciones modernas ó 18 en otras; pero ni es de San Agustín ni habla el autor á la Virgen, sino esta misma en primera persona.

(2) Créese comunmente no es de San Agustín el discurso citado en el texto, aunque algunos se lo atribuyen no sin algun

viso de fundamento.

(3) Así lo califica el papa Gelasio (*Decret. dist.* 25, c. *Sancta Romana Ecclesia*), condenando con anatema la citada narracion.

(4) Segun San Jerónimo, quien ademas insinúa significar tambien *limpidez ó separacion*.

que fue hecho de la raza de David segun la carne como se dice (Rom. 1, 3), quien tambien se había hecho promesa especial de Cristo segun aquello (II Reg. 23, 1): *dijo el varon, á quien fue ordenado acerca del Cristo del Dios de Jacob*; y por eso quiso nacer en Belen, donde nació David, á fin de que segun el lugar mismo de su nacimiento se manifestasen que la promesa, que le había sido hecha se habia cumplido: y esto designa el Evangelista al decir (Luc. 2), *porque era de la casa y familia de David*; 2.^a porque, como dice San Gregorio (hom. 8, in Evang.), «Belen se interpreta casa del pan», y el mismo Cristo es el que dice, *yo soy el pan vivo, que descendió del cielo*.

Al argumento 1.^o dirémos que, así como David nació en Belen, así tambien eligió á Jerusalem, para establecer en ella la silla del reino y edificar allí el templo de Dios, y así escogió á Jerusalem, para que esta fuese á la vez la ciudad real y la ciudad sacerdotal. Pero el sacerdocio de Cristo y su reino se consumó principalmente en su Pasion; y por eso eligió convenientemente á Belen para la natividad, y á Jerusalem para la Pasion. De la misma manera tambien confundió por esto la gloria de los hombres, que se gloríau de traer su origen de nobles ciudades, en las que quieren tambien ser honrados principalmente; Cristo por el contrario quiso nacer en una ciudad oscura y sufrir el oprobio en una ciudad noble.

Al 2.^o que Cristo quiso florecer segun el trato virtuoso no segun el origen carnal. Y por eso quiso ser educado y alimentado en la ciudad de Nazaret, pero quiso nacer en Belen como lugar extranjero: porque, como dice San Gregorio (ibid.), «por la humanidad, que había tomado, nacía (por decirlo así) en un lugar, que le era extraño, no segun su poder sino segun su naturaleza»; y tambien como dice Beda (c. 5 in Luc.), «nacía en un establo, para prepararnos muchas moradas en la casa de su Padre».

Al 3.^o que como se dice (Serm. conc.

Ephesi. (1) part. 3, c. 9), «si hubiera» elegido á la gran ciudad de Roma, se creería que había cambiado el mundo á causa de la potencia de sus conciudadanos, si hubiera sido el hijo de un Emperador, atribuirían al poder la utilidad. Pero, para que se conociese que su divinidad había transformado el universo, escogió una madre pobre y una patria más pobre. Y como Dios eligió la parte débil del mundo para confundir la fuerte», como se dice (I Cor. 1, 27); por eso tambien para manifestar más su potestad, colocó en Roma mismo, que era la cabeza del mundo, la cabeza de su Iglesia en señal de victoria perfecta y para que de ella se derivase la fe al mundo entero segun aquello (Is. 26, 5): *abatirá la ciudad altiva... la pisará el pie del pobre*, es decir, de Cristo, *los pasos de los menesterosos*, esto es, de los Apóstoles Pedro y Pablo (2).

ARTÍCULO VIII. — Nació Cristo en tiempo oportuno?

1.^o Parece que Cristo no nació en tiempo oportuno: porque Cristo había venido para llamar á los suyos á la libertad; pero nació en tiempo de la esclavitud, tiempo en que salió un edicto de César Augusto, para que fuese empadronado todo el mundo como tributario, segun se ve (Luc. 2). Luego parece que Cristo no nació en tiempo oportuno.

2.^o Las promesas sobre el nacimiento de Cristo no habían sido hechas á los gentiles segun aquello (Rom. 9, 4): *de los cuales son las promesas*. Pero Cristo nació en tiempo, en que un rey extraño dominaba, como consta (Matth. 2, 1): *cuando hubo nacido Jesus en Belen tiempo del rey Herodes*. Luego parece que no nació en tiempo conveniente.

3.^o El tiempo de la presencia de Cristo en este mundo se compara al día, á causa de ser él mismo la luz del mundo; de donde dice el mismo (Joan. 9, 4), *es necesario que yo obre las obras de aquel, que me envió mientras que es de día*. Pero en el verano los días son más largos que

(1) Pronunciado por Teodoro de Ancira, segun ya queda anotado.

(2) Segun la Glosa antigua y moderna; si bien ni una ni otra nombran expresamente á San Pedro y San Pablo, como

ni determinan referirse á la ciudad de Roma, nunca pisado por los piés de Cristo, segun observa San Jerónimo, quien por lo mismo expresa su conviccion de que se trata más bien de Jerusalem.

en el invierno. Luego habiendo nacido en el rigor del invierno, esto es, el 25 de Diciembre, parece que no nació en tiempo oportuno.

Por el contrario, se dice (Galat. 4, 4), *cuando vino el cumplimiento del tiempo, envió Dios á su Hijo hecho de mujer, sujeto á la ley.*

Conclusion. *Nació Cristo en el tiempo más conveniente y oportuno.*

Responderémos, que hay entre Cristo y los demas hombres la diferencia de que estos nacen sujetos á la necesidad del tiempo; mientras que Cristo como, Señor y Criador de todos los tiempos eligió para sí el tiempo en que nacería, así como la madre y lugar: y puesto que *lo que ha sido ordenado por Dios* (Rom. 13, 1), ha sido tambien convenientemente dispuesto, es consiguiente que *Cristo nació en el tiempo más conveniente.*

Al argumento 1.º dirémos, que Cristo había venido á llevarnos del estado de la esclavitud al estado de la libertad. Por lo que, así como tomó nuestra mortalidad, para conducirnos á la vida, así, como dice Beda (c. 5 in Luc.), « se dignó encarnarse en el tiempo, en que el César ordenaba que el recién nacido fuera inscrito en el censo, para someterse á la esclavitud en interes de nuestra libertad ». Tambien en aquel tiempo en que todo el orbe vivía bajo el poder de un sólo príncipe, se disfrutó de mayor paz en él. Por lo tanto, convenia que en aquel tiempo naciese Jesucristo, *que es nuestra paz, el que de ambos ha hecho un pueblo*, como se dice (Ephes. 2, 14). Por esta razon dice San Jerónimo (super. Is. sup. illud c. 2, *non levabit gens*, etc.): « si revolvemos las his-

torias antiguas, nos encontraremos que hasta el año 28 del reinado de César Augusto hubo guerras en el mundo entero; pero al nacimiento del Señor, cesaron todas », segun aquello (Is. 2, 4), *no alzará la espada una nacion contra otra nacion.* Convenia tambien que en aquel tiempo, en que un sólo príncipe dominaba en todo el orbe, naciera Cristo, el cual venia á congregar á todos los suyos en uno, de manera que no hubiese más que *un solo rebaño y un solo pastor*, como se dice (Joan. 10, 16).

Al 2.º que Cristo quiso nacer en tiempo de un Rey extranjero, para que se cumpliera la profecía de Jacob, que decia (Gen. penult. 10): *no será quitado de Judá el cetro, y de su muslo el caudillo, hasta que venga el que ha de ser enviado;* porque, como dice el Crisóstomo (sup. Matth. hom. 2 in Op. imperf.), « cuando la nacion judía vivía bajo el dominio de los reyes de Judá, aunque estos fueren pecadores, eran enviados profetas para su remedio; pero ahora, cuando la ley divina estaba bajo el poder de un rey inícuo, nace el Cristo; porque la grande y desesperada debilidad exigía un médico más hábil ».

Al 3.º que, como se dice (lib. De *quæst. vet. et novi Testam. quæst. 53*), « Cristo quiso nacer, cuando la luz del dia comenzó á tomar incremento », para enseñarnos que venia al mundo, para que creciesen los hombres en la luz divina, segun aquello (Luc. 1, 79), *para alumbrar á los que están de asiento en tinieblas y en sombra de muerte.* De la misma manera tambien eligió para nacer el rigor del invierno, para sufrir por nosotros desde entónces la afliccion de la carne.

CUESTION XXXVI.

Manifestacion de Cristo nacido.

Vamos á tratar de la manifestacion de Cristo ya nacido, y sobre esta materia dilucidaremos ocho puntos: 1.º El nacimiento de Cristo debió ser manifiesto á todos? — 2.º Debió manifestarse á algunos? — 3.º A quiénes debió manifestarse? — 4.º Debió él mismo manifestarse á sí propio, ó más bien ser manifestado por otros? — 5.º Por qué otras cosas debió ser manifestado? — 6.º Orden de las manifestaciones. — 7.º De la estrella, por la que se manifestó su nacimiento. — 8.º Veneracion de los Magos, que conocieron por la estrella el nacimiento de Cristo.

ARTÍCULO I. — La natividad de Cristo debió ser manifiesta á todos? (1)

1.º Parece que el nacimiento de Cristo debió ser manifiesto á todos: porque el cumplimiento debe corresponder á la promesa; y se dice de la promesa de la venida de Cristo (Ps. 49, 3), *Dios vendrá manifestamente*: luego, pues, vino por el nacimiento de la carne, parece que su nacimiento debió ser manifiesto á todo el mundo.

2.º Dícese (1 Tim. 1, 15), *Cristo vino á este mundo para salvar á los pecadores*. Y esto no se hace, sino en cuanto se les manifiesta la gracia de Cristo, segun aquello (Tit. 2, 11), *se manifestó á todos los hombres la gracia de Dios Salvador nuestro, enseñándonos que renunciando á la impiedad y á los deséos mundanos vivamos en este siglo sobria, justa y piamente*. Luego parece que el nacimiento de Cristo debió ser manifiesto á todos.

3.º Dios sobre todo es el más dispuesto á la misericordia, segun aquello (Ps. 146, 9), *sus misericordias sobre todas sus obras*. Pero en su segunda venida, en la

que juzgará las justicias (2), vendrá manifiesto á todos, segun aquello (Matth. 24, 27), *como el relámpago sale del Oriente y se deja ver hasta el Occidente, así será tambien la venida del Hijo del hombre*. Luego con mayor razon debió manifestarse á todos su primera venida, por la que nació en el mundo segun la carne.

Por el contrario, se dice (Is. 45, 15), *verdaderamente tú eres un Dios escondido, salvador, santo de Israel; y (53, 3), como escondido está su rostro y despreciado*.

Conclusion. *El nacimiento de Cristo, ora por causa de no impedir la humana redencion, ora por no quitar el mérito de la fe, ó bien, por último, para no poner en duda la verdad de dicho nacimiento, debió no ser comunmente manifiesto á todos.*

Responderémos, que el nacimiento de Cristo no debió ser comunmente manifiesto á todos: 1.º porque por esto se hubiera impedido la redencion humana, que se cumplimentó por su cruz, puesto que, como se dice (1 Cor. 2, 8), *si le hubieran*

(1) Esta manifestacion puede hacerse de dos maneras; una que llaman por *vision*, y otra que se dice por *atestacion*. La primera se verifica inmediatamente por el sujeto, y la segunda mediante testigos. No convienen los espositores en el sentido en que habla el Santo relativamente á este particular; pues mientras que unos afirman que en la *manifestacion* de que se trata en este artículo se hace abstraccion de la distincion referida, suponiendo que incluye á la de *vision* y *atestacion* indiferentemente; otros distinguen asegurando que el texto se refiere á aquella manifestacion, tal cual fue hecha á los pastores, á los

magos, á Simeon y Ana. A los pastores, pues, y á los magos no pudo hacerse otra manifestacion, que por atestacion no fuera; porque los ángeles atestiguaron á los pastores, la estrella á los magos y la revelacion á Simeon y Ana. — M. Ch.

(2) (Salmo 14, v. 2.) Dico el texto *cum accipero tempus ego justitias judicabo*, esto es, como se dice en el texto caldeo; cuando llegare el tiempo elegido *ab aeterno*, es decir, en el día del juicio entónces juzgaré las justicias, ó lo que es justo y equitativo. — M. Ch.

conocido, nunca habrían crucificado al Señor de la gloria; 2.º porque esto disminuiría el mérito de la fe, por la que había venido á hacer justicia á los hombres, segun aquello (Rom. 3, 22), *la justicia de Dios es por la fe de Jesucristo*. Si pues á su nacimiento se hubiese hecho conocer Cristo de todo el mundo por señales evidentes, se destruiría ya la razon de la fe, que es el argumento de las cosas que no aparecen, como se dice (Hebr. 11); 3.º porque por ello hubiera surgido la duda sobre la verdad de la humanidad del mismo. Por esta razon dice San Agustín en su carta á Volusiano (136 ó 101): «si no hubiese cambiado de edad de la niñez á la juventud, y no hubiere comido ni dormido, ¿no confirmaría el error de los que creen que no se hizo hombre verdaderamente, y haciéndolo todo maravillosamente hubiera destruido lo que obró con misericordia?»

Al argumento 1.º dirémos, que aquel pasaje se entiende de la venida de Cristo al juicio, segun lo explica la Glosa (interl. Augustin.) en el mismo lugar.

Al 2.º que todos los hombres debían estar instruidos para su salvacion en la gracia del Salvador, no en el principio de su nacimiento, sino andando el tiempo, despues que *él puso por obra la salud en medio de la tierra* (Ps. 73, 12). Por esta razon despues de su Pasion y resurreccion dice á sus discípulos (Matth. ult. 19), *id y enseñad á todas las gentes*.

Al 3.º que se requiere para un juicio que la autoridad del juez sea conocida; y por esto es preciso que la venida de Cristo sea manifiesta, cuando venga á juzgarlos. Pero la primera venida fue para la salvacion de todos, la cual se produce por la fe y tiene por objeto las cosas que no aparecen. Por consiguiente la primera venida de Cristo debió ser oculta.

ARTÍCULO II.— El nacimiento de Cristo debió manifestarse á algunos?

1.º Parece que el nacimiento de Cristo á ninguno debió manifestarse: porque, como se ha dicho (a. 1), convenía á la

salvacion humana que la primera venida de Cristo fuese oculta (1). Pero Cristo había venido, para salvar á todos, segun aquello (1 Tim. 4, 10), *que es el salvador de todos, mayormente de los fieles*. Luego el nacimiento de Cristo á ninguno debió manifestarse.

2.º Antes que Cristo naciese, era manifiesto á la B. Virgen y á San José el futuro nacimiento de Cristo. Luego no era necesario, que nacido Cristo, se manifestase su nacimiento á otros.

3.º Ningun sabio manifiesta aquello de lo cual nace la turbacion y detrimento de otros. Y conocido el nacimiento de Cristo siguióse la turbacion; porque se dice (Matth. 2, 3) que, al oír Herodes el nacimiento de Cristo, *se turbó y con él toda Jerusalem*; tambien redundó esto en detrimento de otros, porque con esta ocasion *Herodes hizo matar á todos los niños que había en Belen y en toda su comarca de dos años abajo* (Matth. 2, 16). Luego parece que no fue conveniente que el nacimiento de Cristo se manifestase á algunos.

Por el contrario: el nacimiento de Cristo á nadie habría aprovechado, si á todos hubiera sido oculto. Pero era preciso que el nacimiento de Cristo fuese provechoso; de otra manera hubiera nacido inútilmente (2). Luego parece que debió manifestarse á algunos el nacimiento de Cristo.

Conclusion. *Así como no fue conveniente que la resurreccion de Jesucristo se manifestara á todos, sino á solos los testigos preordenados por Dios; de igual manera no convino que su natividad lo fuese más que á algunos, y por medic de estos á todos los demas.*

Responderémos que, como dice el Apóstol (Rom. 13, 1), *las cosas que son de Dios son ordenadas*. Pero pertenece al orden de la divina sabiduría el que los dones de Dios y los secretos de su sabiduría no lleguen igualmente á todos, sino que lleguen inmediatamente á algunos y que por estos se deriven á otros. Por lo cual y respecto al misterio de la resurreccion se dice (Act. 10, 40) que *Dios quiso*

manifestado. — M. Ch.

(2) Segun aquello (Ecles. c. 10) *si la sabiduría se halla escondida y el tesoro no se ve ¿qué utilidad presta?* — M. Ch.

(1) Entiéndese oculta comunmente, no totalmente, es decir, oculta á todos á la vez, mas no á algunos separadamente, pues aquello se llama oculto comunmente lo que no es manifestado á todos; mas se dice oculto totalmente lo que á ninguno se ha

que Cristo resucitado *se manifestase no á todo el pueblo, sino á los testigos que Dios había ordenado ántes*. Por esta razon tambien debió observarse esto con relacion al nacimiento del mismo, para que Cristo no se manifestase á todos sino á ciertos, por los cuales pudiera llegar al conocimiento de los otros.

Al argumento 1.º dirémos que, así como hubiera sido en perjuicio de la salvacion humana que el nacimiento de Dios fuera desconocido de todo el mundo, así tambien si ninguno lo hubiese conocido: porque de uno y otro modo se destruye la fe; tanto por ser una cosa totalmente manifiesta, cuanto por no ser conocida de alguién, que pueda dar testimonio de ella; porque *la fe es por el oído* (1), como se dice (Rom. 10).

Al 2.º que María y José debían estar instruidos acerca del nacimiento de Cristo ántes que naciese, puesto que les correspondía tributar reverencia á la prole concebida en el seno y demostrarla su sumision al nacer. Pero el testimonio de ellos, por ser testimonio de familia, se hubiera tenido por sospechoso acerca de la magnificencia de Cristo; y así fue preciso que se manifestase á otros estraños, cuyo testimonio no pudiese ser sospechoso.

Al 3.º que era congruente al nacimiento de Cristo la turbacion misma, que resultó al tenerse noticia de él: 1.º porque por esto se manifiesta la dignidad celestial de Cristo; por lo cual dice San Gregorio (hom. 10 in Evang.): «nacido » el rey del Cielo, turbóse el rey de la » tierra; puesto que la grandeza terrena » es confundida cuando aparece la grandeza del cielo»; 2.º porque por esto se figuraba la potestad judicial de Cristo; por lo que dice San Agustin (serm. Epiph. 30, De Temp.): «¿qué será su tribunal de » juez, cuando su cuna de niño amedrentaba á los reyes soberbios?»; 3.º porque por esto se figuraba la caída del reino del diablo; pues que, como dice el Papa Leon (serm. Epiph. serm. 5, c. 2, y más espresamente el autor de la obra imperf., hom. 2), «no tanto se turbaba Herodes » en sí mismo como el diablo en Herodes: pues Herodes le creía hombre

» terreno, miéntras que el diablo le conocía Dios, y ambos temían al sucesor » de su reino, el diablo al celestial y Herodes al terreno»; pero no había por qué temerle, puesto que Cristo no venía para tener el reino en la tierra. Por esto dice el Papa Leon (serm. 4 de Epiph. c. 2) hablando á Herodes: «no seduce á » Cristo tu reinado; ni el Señor del mundo » está restringido á los estrechos límites » del poder de tu cetro». Mas el turbarse los judíos, que más bien debieran alegrarse, ó es porque, como dice el Crisóstomo (hom. 2, in Op. imperf.), «los inícuos no podían alegrarse de la venida » del justo», ó porque querían agradar á Herodes á quien temían, pues el pueblo favorece más de lo justo á los hombres crueles á quienes sostiene. En cuanto á haber sido muertos los niños por Herodes no redundó en detrimento de ellos, sino en su provecho; porque dice San Agustin (serm. de Epiph. 66, De diversis, c. 3): «destiérrese de nosotros la idéa de que » Cristo, que venía á salvar á todos los » hombres, nada hizo en premio de los » que por él eran degollados, el que pendiente de la cruz oró por sus verdugos».

ARTÍCULO III. — ¿Fueron elegidos convenientemente aquellos, á quienes fue manifestado el nacimiento de Cristo?

1.º Parece que no fueron elegidos convenientemente aquellos, á quienes fue manifestado el nacimiento de Cristo; porque el Señor (Matth. 10, 5) mandó á sus discípulos, *no vayais á camino de gentiles*, es decir, para que fuera manifestado á los judíos ántes que á los gentiles. Luego parece que mucho ménos debió ser revelado al principio el nacimiento de Cristo á los gentiles, que habían venido del Oriente, como se ve (Matth. 2).

2.º La manifestacion de la verdad divina debe principalmente hacerse á los amigos de Dios, segun aquello (Job, 36, 33), *anuncia de ella á su amigo*. Pero los magos parecen ser enemigos de Dios, porque se dice (Levit. 19, 31), *no os ladeeis á los encantadores, ni consulteis en cosa alguna á los adivinos*. Luego el naci-

(1) Entiéndase esto, no en cuanto la fe no pueda ser adquirida por interna sugestion é inspiracion de Dios, sino en razon

á que segun el curso ordinario no suele así adquirirse, y está sin el auxilio de la gracia. — M. Ch.

nimiento de Cristo no debió manifestarse á los magos.

3.º Cristo había venido para libertar á todo el mundo de la potestad del diablo, por cuya razon se dice (Malach. 1, 11), *desde donde nace el sol hasta donde se pone grande es mi nombre entre las gentes*. Luego no debió manifestarse solamente á los del Oriente, sino tambien debió manifestarse á algunos de todos los países.

4.º Todos los sacramentos de la antigua ley eran figura de Cristo. Pero los sacramentos dichos se dispensaban por ministerio de los sacerdotes legales. Luego parece que más bien debió manifestarse el nacimiento de Cristo á los sacerdotes en el templo que á los pastores en el campo.

5.º Cristo nació de Madre Virgen y era niño en edad. Luego parece que hubiese sido más conveniente que Cristo se manifestase á jóvenes y vírgenes que á ancianos y casados ó viudas, como á Simeon y á Ana.

Por el contrario, se dice (Joan. 13, 18), *yo sé los que escogi*, y las cosas, que se hacen segun la sabiduría de Dios, se hacen convenientemente: luego convenientemente fueron elegidos aquellos, á quienes se manifestó el nacimiento de Cristo.

Conclusion. *Comprendiendo la redencion que había de verificar Jesucristo á toda clase de hombres, fue congruente que á todas las condiciones de ellos les fuese manifestada su natividad, esto es, á los magos y á Simeon, á Ana y á los pastores.*

Responderemos, que la salvacion que había de ser por Cristo, pertenecía á toda diversidad de hombres; porque, como se dice (Coloss. 3, 11), *en Cristo no hay varon y mujer, gentil y judío, siervo y libre*, y así de los demás: y, para que este carácter se prefigurase en el mismo nacimiento de Cristo, manifestóse á todas las

condiciones de los hombres: porque, como dice San Agustin (serm. de Epiph. 32 de Tempore, c. 1), « los pastores fueron israelitas, los magos gentiles; los primeros de cerca, los segundos de lejos, sin embargo unos y otros concurren á la piedra angular ». Tambien hubo entre ellos otra diferencia; pues los magos (1) fueron sabios y poderosos, y los pastores sencillos y rústicos. Manifestóse á los justos, esto es, á Simeon y á Ana, y á los pecadores, que son los magos. Manifestóse tambien á los varones y á las mujeres, á saber, para significar por esto que ninguna condicion humana se escluye de la salud de Cristo.

Al argumento 1.º diremos, que aquella manifestacion del nacimiento de Cristo fue cierta previa señal de la plena manifestacion, que debía tener lugar despues: y, así como en la segunda manifestacion se anunció la gracia de Cristo por este y sus Apóstoles, primero á los judíos y despues á los gentiles; así llegaron á Cristo primeramente los pastores, que eran las primicias de los judíos, como los más cercanos; y despues vinieron los magos de países lejanos, « los cuales fueron las primicias de las naciones », como dice San Agustin (serm. 30 de Temp.).

Al 2.º que, como dice San Agustin (serm. de Epiph. ibid.), « así como prevalece la impericia en la rusticidad de los pastores, así prevalece la impiedad en los sacrilegios de los magos; sin embargo á unos y otros se les aplicó aquella piedra angular, como que vino á elegir lo que es insensato, para confundir á los sabios, y no á llamar á los justos, sino á los pecadores; para que ningun mago se ensoberbeciese, ni ningun débil desesperase ». Sin embargo hay quienes dicen que estos magos no fueron maléficós, sino sabios astrólogos, que entre los persas y caldeos se llaman magos.

Al 3.º que, como dice el Crisóstomo (hom. 2 in Op. imperf.), « los magos vi-

(1) Se llaman así magos porque eran hábiles en el estudio del curso de los astros. Estos reyes generalmente se cree fueron naturales de la Caldea; sin embargo, no se está precisamente de acuerdo acerca de su país; pues mientras unos los hacen venir del fondo de la Arabia feliz, otros los hacen originarios de la India. Los mejores autores parecen les dan la Persia por patria, cuya opinion se cree más probable. Los nombres de Gaspar, Melchor y Baltasar, que se les aplica son completamente babilónicos. En efecto, Babilonia y despues de sus ruinas Selencia, situada á una cierta distancia, fueron la morada

de los más célebres astrólogos de la antigüedad. Además esas ciudades están al oriente de Jerusalem, y se puede en veinte dias de marcha trasportarse á Babilonia desde las orillas del Eufrates. Orígenes, que era un sabio y el hombre más instruido en tales materias, asegura que los magos se ocupaban de la astrologia. Drexelio se burla de Orígenes con este motivo, lo que prueba que estaba poco versado en la historia del antiguo Oriente, en donde todo astrólogo era á la vez y se consideraba como astrólogo. — M. Ch.

» nieron de Oriente, porque la fe comenzó » donde nace el día, puesto que la fe es » la luz de las almas »; ó porque todos los que vienen á Cristo vienen de él y por él. Por esta razon se dice (Zach. 6, 12), *hé aquí el varon, su nombre Oriente*. Se dice sin embargo literalmente que vinieron de Oriente, ó porque vinieron de las últimas regiones orientales, segun algunos, ó porque vinieron de algunos vecinos lugares de la Judéa, pero que están al Oriente de este país. Sin embargo es creible tambien que en las demas partes del mundo hubieron aparecido algunos indicios del nacimiento de Cristo; como en Roma corrió el aceite y en España aparecieron tres soles, que poco á poco se refundieron en uno (1) (Euseb. in Chron., et Lucentius III, sermone 2 de Nativit.).

Al 4.º que, como dice el Crisóstomo (Cat. aur. San Thom., sup. cap. 2 Luc.), « el ángel, que manifestó el nacimiento » de Cristo, no fue á Jerusalem, no buscó » á los escribas y fariseos, porque estaban » corrompidos y devorados por la envidia; » mientras que los pastores eran sinceros » y hacían la antigua vida de los patriar- » cas y de Moisés ». Por estos pastores se significaban tambien los doctores de la Iglesia, á quienes se revelan los misterios de Cristo, que se ocultaban á los judíos.

Al 5.º que, como dice San Ambrosio (super illud Luc. 2, *et ecce homo erat*, etc.), « la generacion del Señor no » solo debió recibir testimonio de los jó- » venes sino tambien de los ancianos y » justos »; en cuyo testimonio tambien se creía más por causa de la justicia.

ARTÍCULO IV.— *Debió Cristo manifes- tar por sí mismo su nacimiento?*

1.º Parece que Cristo debió manifes-
tar por sí mismo su nacimiento: porque
la causa que existe *por sí* es siempre
mejor que la que existe por otra cosa,
como se dice (Physic. I, 8, t. 39). Pero
Cristo manifestó su nacimiento por otros,
v. gr., á los pastores por los ángeles, y á
los magos por la estrella. Luego mucho
más debió manifestar su nacimiento por
sí mismo.

(1) Este hecho lo refiere Eusebio como sucedido algunos años ántes del nacimiento de Cristo, es decir, en la olimpiada 184 ó año 3.º del reinado de Augusto; mas no en el

2.º Dícese (Eccli. 20, 32), *la Sabiduría escondida y el tesoro no visto ¿qué provecho traen ambos?* Pero Cristo desde el principio de su concepcion tuvo plenamente el tesoro de la sabiduría y de la gracia. Luego, si no hubiera manifestado esta plenitud de palabra ú obra, en vano le habría sido dada la sabiduría y la gracia: lo cual es inconveniente, puesto que Dios y la naturaleza nada hacen en vano, como se dice (De cælo, l. 1, t. 32; y l. 2, t. 59).

3.º En el libro « De la infancia del » Salvador » se lee que Cristo en su niñez hizo muchos milagros; y así parece que manifestó su nacimiento por sí mismo.

Por el contrario, dice el Papa Leon (Serm. 4, de Epiph., c. 3) que « los ma- » gos encontraron al niño Jesus en nada » desemejante de la generalidad de la in- » fancia humana. Pero los otros niños no se manifiestan á sí mismos. Luego tam- » poco fué conveniente que Cristo manifes- » tase su nacimiento por sí mismo.

Conclusion. A fin de no derogar la propagacion de la fe, convino que el nacimiento de Jesucristo se hiciese público, no por el mismo Jesucristo, sino mediante otras criaturas.

Responderémos, que el nacimiento de Cristo se ordenaba á la salvacion humana, la cual es por la fe, y la fe saludable confiesa la divinidad y la humanidad de Cristo. Era conveniente pues que el nacimiento de Cristo se manifestase de modo que la demostracion de su divinidad no perjudicara á la fe de su humanidad; y esto tuvo lugar, cuando Cristo exhibió en sí mismo un nacimiento parecido á la debilidad humana, y sin embargo mostró en sí por medio de las criaturas de Dios la virtud de la Divinidad. Y por esto *Cristo no manifestó su nacimiento por sí mismo, sino por ciertas otras criaturas.*

Al argumento 1.º dirémos, que en la vía de la generacion y del movimiento es preciso llegar á lo perfecto por lo imperfecto. Por lo tauto, Cristo es manifestado primero por medio de otras criaturas, y despues se manifestó por sí mismo por manifestacion perfecta.

Al 2.º que, aunque la sabiduría oculta

mismo día de la Natividad, ó sea en la olimpiada 184 ó año 42 de Augusto.

sea inútil, sin embargo no corresponde á la sabiduría el manifestarse á sí misma en todo tiempo, sino en tiempo oportuno; porque se dice (Eccli. 20, 6), *hay quien calla no teniendo cordura para hablar, y hay quien calla que sabe el tiempo oportuno*. Así pues, la sabiduría dada á Cristo no fue inútil, porque se manifestó en tiempo oportuno; y el haber estado oculta en tiempo oportuno es indicio de ella.

Al 3.º que, el libro aquel « De la infancia del Salvador » es apócrifo (1); y San Crisóstomo dice (Sup. Joan. hom., 20) que Cristo no hizo milagros antes de convertir el agua en vino, segun lo que se dice (Joan. 2), *este fue el primer milagro que hizo Jesus*; porque si hubiera hecho milagros en su infancia, los israelitas no hubieran necesitado de otro que le manifestase, siendo así que dice San Juan Bautista (Joan. 1, 31), *para que sea manifestado en Israel, por eso vine yo á bautizar en agua*. « Pero por conveniencia no comenzó á hacer milagros en la primera edad; porque hubieran creído los judíos que su encarnacion era fantasma, y en su locura le habrían sacrificado antes del tiempo oportuno.»

ARTÍCULO V. — ¿El nacimiento de Cristo debió manifestarse por los ángeles y la estrella?

1.º Parece que el nacimiento de Cristo no debió manifestarse por medio de los ángeles, porque estos son sustancias espirituales segun aquello (Ps. 103, 4), *el que hace á sus ángeles espíritus*. Pero el nacimiento de Cristo era segun la carne, no segun su sustancia espiritual. Luego no debió ser manifestado por medio de los ángeles.

2.º Mayor es la afinidad de los justos con los ángeles que con cualesquiera otros, segun aquello (Ps. 53, 8), *el ángel del Señor vendrá sobre los que le temen y los libertará*. Pero á los justos, esto es, á Simeon y á Ana no se manifestó el nacimiento de Cristo por medio de los ángeles. Luego ni debió manifestarse á los pastores por los ángeles.

3.º Parece que tampoco debió mani-

festarse á los magos por la estrella: porque esto parece ser ocasion de error en cuanto á los que piensan que las estrellas dominan los nacimientos de los hombres; y las ocasiones de pecar deben ser quitadas á los hombres. Luego no fue conveniente que el nacimiento de Cristo se manifestase por la estrella.

4.º Es preciso que el signo sea cierto, para que por él se manifieste algo. Pero la estrella no parece ser signo cierto del nacimiento de Cristo. Luego inconvenientemente fué manifestado el nacimiento de Cristo por la estrella.

Por el contrario, dicesc (Deuter. 32, 4), *las obras de Dios son perfectas*; y tal manifestacion fue obra divina: luego fue efectuada por señales convenientes.

Conclusion. *Debiendo verificarse la manifestacion del nacimiento de Cristo por medio de signos familiares, fue conveniente se hiciera á los justos por inspiracion; á los pastores en razon de los judíos, por los ángeles, y á los magos, como personas dedicadas á la contemplacion de los cuerpos celestes, mediante la estrella.*

Responderémos que, así como la manifestacion silogística se hace por las cosas que más conoce aquel á quien se debe manifestar algo; en la manifestacion que se hace por signos debe hacerse por lo que es más familiar á aquellos á quienes se manifiesta. Es evidente empero, que los santos varones están familiarizados y acostumbrados á ser instruidos por el movimiento interior del Espíritu Santo sin la demostracion de signos sensibles, esto es, por el espíritu de la profecía; mientras que hay otros que entregados á las cosas corporales son conducidos por las cosas sensibles á las inteligibles. Los judíos estaban acostumbrados á recibir las respuestas divinas por los ángeles, por los cuales tambien recibían la ley segun aquello (Act. 7, 53): *recibisteis la ley por ministerio de los ángeles*; al paso que los gentiles y los astrólogos sobre todo están acostumbrados á inspeccionar el curso de las estrellas; y por eso á los justos, esto es, á Simeon y Ana les fue manifestado el nacimiento de Cristo por el movimiento interior del Espíritu Santo segun aquello (Luc. 2, 26): *había recibido respuesta del Espíritu Santo que él*

(1) Así consta en el libro de las Decretales (distinc. 15, cap. *Sancta Romana*) en donde el papa Gelasio reprueba entre otros este libro y lo condena. — DRIoux.

no vería la muerte, sin ver ántes al Cristo del Señor. Mas á los pastores y magos, como entregados á las cosas corporales, les fue manifestado el nacimiento de Cristo por visibles apariciones. Y, puesto que el nacimiento no era puramente terreno, sino en cierto modo celestial, por eso á unos y otros es revelado el nacimiento de Cristo por signos celestiales; porque, como dice San Agustín (serm. de Epiph. æquivalenter serm. 66. De diversis), « los » ángeles habitan los cielos y las estrellas » los adornan » ; luego á los unos y á los otros *los cielos cuentan la gloria de Dios*. Con razón pues fue revelado el nacimiento de Cristo por los ángeles á los pastores, que representan á los judíos, entre los que tuvieron lugar con frecuencia las apariciones de los ángeles ; mientras que fue manifestado por una estrella á los magos, que estaban acostumbrados á la contemplación de los cuerpos celestes ; puesto que, como dice San Crisóstomo (hom. 6 in Matth.), « Dios quiso llamarlos á él condescendiendo con lo que les » era familiar ». Hay además otra razón ; porque, como dice San Gregorio (hom. 10 in Evang.), un ser racional, esto es, el ángel debió anunciar á Cristo á los judíos como al pueblo más ilustrado, mientras que los gentiles, que no sabían hacer uso de la razón, han sido conducidos para conocer al Señor, no por la palabra, sino por signos : y, así como á estos les anunciaron el Señor predicadores elocuentes, cuando la voz de él resonaba por el orbe ; así los elementos mudos se lo hicieron conocer, cuando aún no hablaba.

Hay por último una tercera razón ; porque, como dice San Agustín (serm. Epiph.), « la innumerable sucesión » metida á Abraham no debía ser producida por la generación carnal, sino por » la fecundidad de la fe » ; y por lo tanto fue comparada á la multitud de las estrellas para hacerle esperar una progenitura celestial. Por consiguiente los gentiles designados por las estrellas son escitados por este nacimiento de la nueva estrella á llegar á Cristo, por el que se hacen del linaje de Abraham.

Al argumento 1.º dirémos, que aquello que es por sí oculto necesita manifestación, pero no lo que por sí es mani-

fiesto. Mas la carne del que nacía era manifiesta, pero su divinidad estaba oculta : y por eso convenientemente se manifestó aquel nacimiento por los ángeles, que son ministros de Dios ; por lo cual también apareció el ángel con claridad, para manifestar que aquel que nacía era el esplendor de la gloria paterna.

Al 2.º, que los justos no necesitaban de la aparición visible de los ángeles, sino que les bastaba el movimiento interior del Espíritu Santo, á causa de su perfección.

Al 3.º que la estrella que manifestaba el nacimiento de Cristo, sustrajo toda ocasión de error ; porque como dice San Agustín contra Fausto (l. 2. c. 5), « no » hubo astrólogos que sometieran á las » estrellas los destinos de los hombres que » naciesen, hasta el punto de pretender » que al nacimiento de un individuo haya » una estrella que abandone su puesto en » el cielo y se adelante hácia el que ha » nacido, como sucedió con la que hizo » conocer el nacimiento de Cristo ». Por consecuencia de esto no se confirma el error de los « que juzgan que la suerte » de los hombres que nacen se coaliga al » órden de los astros, porque no creen » que este órden pueda ser cambiado al » nacimiento del hombre ». De la misma manera también, como dice el Crisóstomo (hom. 4 in Matth.), « no es obra de » la astronomía saber por las estrellas los » que nacen, sino predecir las cosas futuras por la hora de su nacimiento ». Los magos empero no conocieron el tiempo del nacimiento, de modo que, partiendo de este principio conociesen las cosas futuras por el movimiento de las estrellas, sino más bien al contrario.

Al 4.º que, como refiere el Crisóstomo (hom. 2 in Op. imperf.), en algunas escrituras apócrifas se lee que « había una » nación al extremo de Oriente cerca del » Océano, que poseía cierta escritura » titulada « Seth », que versaba sobre la » aparición de esta estrella y de los pre- » sentes que se debían ofrecer, cuya na- » ción observaba con cuidado el naci- » miento de esta estrella por medio de » doce observadores que á horas marca- » das de la noche subían á una montaña, » desde la que la vieron en seguida de » aparecer, teniendo la forma de un niño

» pequeño y sobre él la semejanza de la » cruz ». O bien responderemos que, como se dice (lib. De quæstionibus vet. et novi Testamenti, q. 63), « aquellos magos seguían la tradición de Balaam, que » dijo: *oriatur stella ex Jacob* (1)». Así al ver esta estrella, que se diferenciaba de las demás, comprendieron que esta era la que Balaam anunciara que sería la señal del nacimiento del Rey de los judíos. Puede también contestarse según San Agustín (serm. de Epiph. 2, 4 ejusdem festiv. c. 3), « independientemente del » signo exterior que les sirvió de indicio » material, el rayo más esplendoroso de » la verdad iluminó sus corazones; lo » cual pertenecía á la iluminacion de la » fe» (2).

ARTÍCULO VI. — El nacimiento de Cristo fue manifestado en orden conveniente?

1.º Parece que el nacimiento de Cristo fue manifestado en orden inconveniente, porque primero debió manifestarse el nacimiento de Cristo á los más cercanos de él y que más lo deseaban según estas palabras (Sap. 6; 14): *toma la delantera á los que la codician y se les muestra á ellos la primera*. Pero los justos eran los más cercanos de Cristo por la fe y eran los que deseaban más vivamente su llegada; por lo que se dice (Luc. 2, 25) de Simeon *que era hombre justo y timorato, que esperaba la redencion de Israel*. Luego el nacimiento de Cristo debió manifestarse primero á Simeon que á los pastores ó á los magos.

2.º Según San Agustín, los magos fueron las primicias de las naciones, que creerían en Cristo; y primero entra á la fe la plenitud de las naciones y después todo Israel se hará salvo, como se dice (Rom. 11). Luego el nacimiento de Cristo debió manifestarse ántes á los magos que á los pastores.

3.º Dícese (Matth. 2, 16) que *Heródes hizo matar los niños que había en Belén y en toda su comarca de dos años y abajo* (3), conforme al tiempo que había averiguado de los magos; y así parece que después de dos años que nació Cristo llegaron los magos á él. Luego inconvenientemente fue manifestado á los gentiles el nacimiento de Cristo después de tanto tiempo.

Por el contrario, se dice (Dan. 2, 21), *él muda los tiempos y las edades* (4); y por tanto, el tiempo de la manifestacion de la natividad de Cristo parece haberse dispuesto en orden conveniente.

Conclusion. *Fue muy conveniente el orden en que fue hecha la manifestacion del nacimiento de Cristo, esto es: 1.º á los pastores, en el mismo dia de la natividad; 2.º á los magos, en el tercero dia; y últimamente á los justos Simeon y Ana en el dia cuarto.*

Responderemos, que el nacimiento de Cristo primeramente se manifestó á los pastores en el mismo dia de su nacimiento, porque, como se dice (Luc. 2, 8), *había unos pastores en aquella comarca, que estaban velando y guardando las velas de la noche sobre su ganado; y luego que los ángeles se retiraron de ellos al cielo, los pastores se decían los unos a los otros, pasemos hasta Belén, y acudieron presurosos*; 2.º, los magos llegaron á Cristo á los trece dias de su nacimiento, en cuyo tiempo se celebra la festividad de la Epifanía, porque si hubieran venido

(1) Conviene con la doctrina de muchos SS. PP. de la Iglesia, el abate Orsini dice: que los magos caldeos, hábiles en el estudio del curso de los astros, divisaron una estrella de primera magnitud, á la que reconocieron por su marcha extraordinaria y otras señas no ménos ciertas, deducidas del vaticinio de Balaam, según el cual debía aparecer radiosa sobre el horizonte en la época del alumbramiento de la Santísima Virgen. Acorde con las antiguas tradiciones de Irán, recogidas por Ahulfarage, Zerdascht, el restaurador del magismo, grande astrónomo, muy versado, además, en la teología de los hebreos, y al que algunos hacen discípulo de Jeremías, y otros, más probablemente, de Daniel, anunció bajo los primeros sucesores de Ciro y poco tiempo después del restablecimiento del templo, que un niño divino, destinado á cambiar

la faz del mundo, nacería de una virgen pura é inmaculada en la región más occidental del Asia. — M. Ch.

(2) Aquí dice Bossuet, que esa estrella, que parecía no afectar nada más que á los ojos sensibles, fue además asequible á los sentimientos del corazón. A la presencia de esta señal Dios tocó á los magos por medio de aquella inspiracion de que nos habló Jesucristo diciendo: *nadie puede venir á mí, si mi Padre no lo trajere*. — Daroux.

(3) Esto es, á todos los niños que tenían la edad de dos años, y á los que á ella no habían llegado. — Daroux.

(4) Parece que esto se dijo en otro sentido, como se deduce de las palabras siguientes: *et transfert regna atque constituit*; si bien puede también interpretarse *análogicamente*. — Daroux.

un año ó dos despues, no le habrían encontrado en Belen, puesto que se ha escrito (Luc. 2, 39) que, *cuando lo hubieron todo cumplido conforme á la ley del Señor ofreciendo*, esto es, al niño Jesus en el templo, *se volvieron á Galilea á su ciudad de Nazaret*; 3.º, manifestóse á los justos en el templo á los cuarenta dias de su nacimiento, como se ve (1) (Luc. 2); y la razon de este orden es porque por los pastores se significan los apóstoles y otros creyentes de entre los judíos, á los que primeramente se manifestó la fe de Cristo, entre los que no hubo muchos *potentados ni muchos nobles*, como se dice (1 Cor. 1). Despues llegó la fe de Cristo á la plenitud de las naciones, la cual es figurada por los magos. Por último llegó á la plenitud de los judíos, que es la figurada por los justos; por cuya razon se les manifestó Cristo tambien en el templo de los judíos.

Al argumento 1.º dirémos que, como dice el Apóstol (Rom. 9, 31), *Israel, que seguía la ley de la justicia, no ha llegado á la ley de la justicia*. Pero los gentiles, que no buscaban la justicia, previnieron comunmente á los judíos en la justicia de la fe: y en representacion de ésta Simeon, *que esperaba la redencion de Israel*, conoció últimamente á Cristo nacido y le precedieron los magos y los pastores, que no esperaban tan solícitamente el nacimiento de Cristo.

Al 2.º que, aunque la plenitud de los gentiles entró ántes á la fe que la plenitud de los judíos, sin embargo las primicias de los judíos se adelantaron en la fe á las primicias de los gentiles: y por eso el nacimiento de Cristo se manifestó ántes á los pastores que á los magos.

Al 3.º, que sobre la aparicion de la estrella, que se apareció á los magos, hay dos opiniones: porque el Crisóstomo (sup. Matth. hom. 2 in Op. imperf.) y San Agustin (serm. Epiph. 7) dicen que la estrella más bien se apareció á los magos dos años ántes del nacimiento de Cristo; y en este tiempo, premeditando y preparándose para el viaje, llegaron de los confines más apartados del

Oriente á Cristo á los trece dias de su nacimiento (2). Por lo que tambien Herodes, inmediatamente despues de la partida de los magos, viéndose burlado de ellos, mandó matar á los niños *de dos años abajo*, dudando no hubiese nacido Cristo cuando se apareció la estrella, segun lo que había oido de los magos. Otros dicen que la estrella apareció primero cuando nació Cristo, é inmediatamente los magos, vista la estrella, poniéndose en camino, recorrieron una larguísima distancia en los trece dias, en parte ayudados por la virtud divina y en parte por la velocidad de sus dromedarios; y esto lo digo, si es que vinieron de los confines estremos de Oriente. Otros empero dicen que vinieron de una region cercana, en la que había vivido Balaam, de quien eran discípulos; pero se dice que vinieron de Oriente porque aquella tierra cae al Oriente de la tierra de los judíos. Segun este parecer Herodes no hizo matar á los niños inmediatamente despues de la vuelta de los magos, sino dos años despues: ya porque se dice que en el interin había ido á Roma por una acusacion, ó agitado con los terrores de algunos peligros, había desistido mientras del empeño de matar al niño, ó porque pudo creer que los magos, « en » gañados con la vision de la estrella fa- » laz, se avergonzarían de volver á él, » despues de no haber encontrado á quien » creyeron nacido », como dice San Agustin (De consensu Evangel. l. 2, c. 11). Por esta razon, no solamente hizo perecer á los niños de dos años, sino áun á los que no los tenían; porque, como dice San Agustin (*serm. Innocentium*, Gloss. ord., sup. illud Matth. 2, *a binatu*, etc.), « tenía que el niño, á quien obedecen » las estrellas, se transformase de modo » que pareciese de un poco más ó ménos » edad ».

ARTÍCULO VII.—¿La estrella, que se apareció á los magos, fue una de las estrellas celestes? (3)

1.º Parece que la estrella, que se apa-

(1) Cuándo y cómo, Simeon el justo y timorato, y Ana la profetisa esperaban la redencion de Israel, puede verse en el lugar citado v. 57 y siguientes. — DRIOUX.

(2) Tal es la opinion comun y la tradicion de la antigua

Iglesia, como enseñan M. Cano (*De Lac. theolog.* l. 2, c. 5, ad 5), Jansenio, Baronio y otros muchos. — DRIOUX.

(3) En este artículo prueba el Doctor angélico con varias razones, que la estrella aparecida á los magos no fue del nú-

reció á los magos, fue una de las estrellas celestes: porque dice San Agustín (serm. Epiph. implic.): « miéntras pende » á los pechos y envuelto Dios en viles » pañales, repentinamente brilló una nueva estrella en el cielo ». Luego fue una estrella celeste la que se apareció á los magos.

2.º Dice San Agustín (serm. Epiph.): « los ángeles muestran á Cristo á los pastores, y la estrella á los magos; á unos » y otros habla la lengua de los cielos, » porque cesó la lengua de los profetas ». Pero los ángeles, que aparecieron á los pastores, fueron verdaderamente de los ángeles del cielo. Luego la estrella, que se apareció á los magos, fue verdaderamente de las estrellas celestes.

3.º Las estrellas, que no están en el cielo sino en el aire, se llaman estrellas cometas, las cuales no aparecen en los nacimientos de los reyes, sino más bien son indicios de su muerte. Pero aquella estrella significaba el nacimiento del rey; por cuya razón dicen los magos (Matth. 2, 2): *¿dónde está el Rey de los judíos que ha nacido? porque vimos su estrella en el Oriente*. Luego parece que fue una de las estrellas celestes.

Por el contrario, dice San Agustín (contra Faustum, l. 2, c. 5): « no era » ésta de aquellas estrellas, que desde el » principio de la creación siguen su movimiento bajo la ley del Criador, sino » que al nuevo parto de la Virgen apareció un nuevo astro ».

Conclusion. *Atendiendo á que la estrella aparecida á los magos verificó sus movimientos desde el Septentrion al Mediodia en la parte del aire muy próxima á la tierra, en oposicion con lo que se ve suceder con las demas estrellas, es razonable creer que dicha estrella no fue de las que lucen sobre el firmamento, sino*

otra, particularmente creada por Dios á este efecto.

Responderémos que, como dice el Crisóstomo (sup. Matth. hom. 6), es evidente por muchas razones que aquella estrella, que se apareció á los magos, no fue una de las estrellas celestes: 1.ª porque ninguna otra de las estrellas sigue esta dirección; pues esta estrella se dirigía del septentrion al mediodía, porque tal es la posición de la Judéa con relación á Persia, de donde vinieron los magos; 2.ª por el tiempo, pues no solo apareció de noche, sino tambien en medio del día, lo cual no es propio de la virtud de una estrella ni aún de la luna; 3.ª porque unas veces aparecía y otras se ocultaba; así cuando entraron en Jerusalem, se ocultó, y cuando abandonaron á Herodes se les apareció; 4.ª porque no tenía movimiento continuo; pues avanzaba cuando era preciso que los magos avanzaran, y se paraba cuando era oportuno que se detuvieran, como sucedía con la columna de la nube en el desierto (1); 5.ª puesto que no demostraba el parto de la Virgen, manteniéndose elevada, sino descendiendo; porque se dice (Matth. 2, 9) que *la estrella, que los magos habían visto en el Oriente, iba delante de ellos, hasta que llegando se paró sobre donde estaba el niño*. De lo que se desprende que las palabras de los magos, *vimos su estrella en el Oriente*, no deben entenderse como si hubieran visto en Oriente una estrella, que se encontraba en la tierra de Judá, sino porque la vieron en el mismo Oriente y les precedió hasta la Judéa; aunque algunos consideran esta opinion como dudosa. Por otra parte no habría podido demostrar con distincion la casa, si no hubiese estado cerca de la tierra; y, como dice el mismo (ibid.), « esto no parece ser propio de una estre-

mero de las celestes, como opinan muchos intérpretes de la Sagrada Escritura. Segun las referidas tradiciones de Irán, los magos, siguiendo el curso de una estrella desconocida en el horizonte, y dejando detras de ellos la ciudad de los selúcidas con sus elegantes edificios de madera de palmeras, en que el viento del desierto, huyendo sobre ruinas inmensas, parecia referir á esos silenciosos restos los siniestros oráculos del hijo de Amós; salieron del país de los dátilos y tomaron el camino arenoso de la Palestina. Delante de ellos, á la manera de la columna luminosa que guiaba hacia las desiertas playas del Mar Rojo las turbas fugitivas de Israel, marchaba la *estrella del Mesías*. Ese nuevo astro, libre de las leyes invariables que rigen á los globos del firmamento, no tenía movimiento

regular, ni que le fuese propio; tan presto se avanzaba á la cabeza de la caravana siguiendo siempre una línea recta hacia el Occidente, tan pronto permanecía estacionario encima de las tiendas levantadas para pasar la noche, y parecia balancearse blandamente en el seno de las nubes; á la punta del día daba la señal de marcha, como ántes habia dado la de detencion. Así lo sintió tambien Calcidio, filósofo pagano, que vivía hacia el fin del siglo 3.º; y del mismo parecer fueron San Juan Crisóstomo y San Agustín. — M. Ch.

(1) Esto es conforme con lo que se dice en el Exodo c. 16: *mas el Señor iba delante de ellos en forma de columna de nube, para manifestarles el camino durante el día*. — Dnioux.

»lla, sino de la virtud de un ser racional»; por cuya razon parece que esta estrella de una virtud sensible se presentó bajo esta forma. Por este motivo dicen algunos que, así como el Espíritu Santo descendió sobre el Señor al ser bautizado en figura de paloma, así se apareció á los magos en figura de estrella. Otros pretenden que el ángel, que se apareció á los pastores en figura humana, se apareció á los magos en figura de estrella. Sin embargo parece más probable que fue una estrella creada de nuevo, no en el cielo, sino en el aire próximo á la tierra, la cual era movida segun la voluntad divina. Por esta razon dice el Papa Leon (serm. Epiph. 1.º de esta fiesta, c. 1): « á los magos (1) se les apareció en el Oriente la estrella de la nueva claridad, la cual más resplandeciente y más bella que las demas atraía las miradas y ánimos de los que la contemplaban, á fin de que inmediatamente se advirtiese que un signo tan extraordinario no existía sin motivo ».

Al argumento 1.º dirémos, que el cielo es llamado algunas veces en la Sagrada Escritura aire, segun aquello (Ps. 8, 9), *las aves del cielo y los peces del mar*.

Al 2.º que los mismos ángeles celestes tienen por propia funcion descender á nosotros, cuando son enviados para cumplir un ministerio; en tanto que las estrellas del cielo no cambian de sitio. Por consiguiente no hay paridad.

Al 3.º que, así como aquella estrella no siguió el movimiento de las estrellas celestes, así tampoco el de las estrellas cometas, que ni aparecen de dia, ni cambian su movimiento ordinario. Sin embargo no estaba enteramente estraña al significado de los cometas; puesto que el reino celestial de Cristo *quebrantó y acabó todos los reinos de la tierra, y él mismo subsistirá para siempre*, como se dice (Dan. 2, 44).

ARTÍCULO VIII. — *Vinieron convenientemente los magos á adorar á Cristo?* (2)

1.º Parece que los magos no vinieron

(1) Se cree vulgarmente, dice Bossuet, que los magos eran tres á causa de los tres presentes que le ofrecieron á Jesucristo; pero la Iglesia nada ha decidido sobre el particular. (*Élévations sur les mystères*). — DIAOUX.

(2) Sobre esta materia véase á Bossuet en el lugar citado

convenientemente á adorar á Cristo (3); porque á todo rey se debe reverencia por sus súbditos. Pero los magos no eran del reino de los judíos. Luego puesto que por la vision de la estrella conocieron haber nacido el Rey de los judíos, parece que vinieron á adorarle inconvenientemente.

2.º Es necio viviendo algun rey anunciar un rey estraño. Pero en el reino de la Judea reinaba Herodes. Luego obraron neciamente los magos al anunciar el nacimiento de otro rey.

3.º Es más cierto el indicio celeste que el indicio humano. Pero los magos guiados por un indicio celestial habían venido de Oriente á la Judea. Luego obraron neciamente al buscar fuera de la estrella un indicio humano, diciendo: *¿dónde está el que ha nacido Rey de los judios?* (Matth. 2, 2).

4.º La oblation de los presentes y el respeto de la adoracion no se debe sino á los reyes ya reinantes: y los magos no encontraron á Cristo brillando por su dignidad real. Luego inconvenientemente le ofrecieron presentes y le tributaron homenaje real.

Por el contrario es lo que se dice (Is. 60, 3): *andarán las gentes á tu lumbre y los reyes al resplandor de tu nacimiento*. Pero los que son guiados por la luz divina, no yerran. Luego los magos tributaron respeto á Cristo sin error.

Conclusion. *Debe creerse, que los magos, inspirados por el Espíritu Santo, se portaron sabiamente llegándose á adorar al nacido Jesucristo.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 3, al 1.º), los magos son las primicias de las naciones de los que creen en Cristo, en los cuales apareció como en cierto presagio la fe y la devocion de las gentes, que venían á Cristo de países lejanos. Y por esto, así como la devocion y la fe de las gentes están sin error por la inspiracion del Espíritu Santo, de la misma manera tambien debe creerse que los magos inspirados por el Espíritu Santo tributaron sabiamente á Cristo adoracion.

Al argumento 1.º dirémos que, como expresa San Agustin (in serm. Epiph. serm.

nota anterior. — DIAOUX.

(3) Esto es, como dice Nicolai, que no fue conveniente que le adorasen, ó que viniesen á adorarle: aunque tambien puede referirse al modo de adorarle. — DIAOUX.

2), « habiendo nacido y muerto muchos »
 » reyes de los judíos, á ninguno de ellos »
 » buscaron los magos para adorarle. Lue- »
 » go no era á un rey de los judíos tal »
 » como lo habían sido estos monarcas, á »
 » quien estos extranjeros, venidos de tan »
 » léjos y que habían dejado su país, pen- »
 » saban ofrecer estos honores; sino supie- »
 » ron ser el nacido tal, que al adorarle no »
 » dudarían en lo más mínimo que conse- »
 » guirían la salvacion, que viene de Dios».

Al 2.º que por aquella anunciacion de los magos se presignificaba la constancia de las naciones, que confiesan á Cristo hasta la muerte: por lo que dice el Crisóstomo (*alius auctor super Matth. hom. 2, in Op. imperf.*) que, « cuando consi- »
 » deraban al rey futuro, no temían al rey »
 » presente; áun no habían visto á Cristo »
 » y ya estaban dispuestos á morir por él ».

Al 3.º que, como dice San Agustin (in serm. Epiph., ut sup.), « la estrella, que »
 » guió á los magos al lugar, en que estaba »
 » con la madre vírgen el niño Dios, podía »
 » guiarlos á la misma ciudad de Belem en »
 » la que nació Cristo; sin embargo se »
 » sustrajo á su vista hasta que los judíos »
 » dicran testimonio acerca de la ciudad, »
 » en que Cristo nacería»; á fin de que, »
 » confirmados con este doble testimonio, »
 » como dice el Papa Leon (serm. 4 de »
 » Epiph. c. 2), « buscasen con una fe más »
 » ardiente á aquel, á quien manifestaban »
 » la claridad de la estrella y la autoridad »
 » de la profecía ». Así « ellos mismos »
 » anuncian á los judíos el nacimiento de »
 » Jesucristo y preguntan el lugar, creen, »
 » buscan, como significando á los que an- »
 » dan por la fe y deséan ver, como dice »
 » San Agustin (*ibid.*). Los judíos, al indi- »
 » carles el lugar del nacimiento de Cristo, »
 » se asemejaron á los que construyeron el »
 » arca de Noé, que dieron á otros el me- »
 » dio de librarse, pereciendo ellos en el »
 » diluvio. Los que indagaban, oyeron y »
 » se fueron; dijéronselo y se quedaron »
 » con ellos los doctores que son como

» esas piedras que indican en los caminos »
 » las distancias, las cuales muestran el »
 » camino y no andan ». La Providencia »
 » quiso tambien que, al desaparecer la es- »
 » trella, los magos fuesen á Jerusalem guia- »
 » dos por las luces humanas, buscando en »
 » la ciudad real al rey nacido, á fin de que »
 » el nacimiento de Cristo fuera primero »
 » anunciado públicamente á Jerusalem se- »
 » gun aquello (Is. 2, 3): *de Sion saldrá la »
 » ley y la palabra del Señor de Jerusalem;* »
 » y tambien, para que con la noticia de los »
 » magos, que venían de léjos, se condenase »
 » la pereza de los judíos que estaban cerca.

Al 4.º que, como dice el Crisóstomo (*alius auctor sup. Matth. hom. 2, in Op. imperf.*), « si los magos, buscando un rey »
 » de la tierra, le hubieran encontrado, en »
 » tal caso se hubieran confundido; porque »
 » hubieran tomado sin causa la molestia »
 » de un viaje tan largo; por lo que ni le »
 » hubieran adorado ni ofrecido presentes. »
 » Pero en el caso presente, como busca- »
 » ban al rey celestial, aunque ninguna »
 » escelencia real verían en él, sin embar- »
 » go contentos con el testimonio de la »
 » sola estrella, le adoraron; pues ven al »
 » hombre y reconocen á Dios y ofrecen »
 » presentes adecuados á la dignidad de »
 » Cristo; oro como á un rey grande, in- »
 » cienso, del que se hace uso en el sacri- »
 » ficio de Dios, como á Dios, y mirra, que »
 » sirve para embalsamar los cuerpos, á »
 » fin de demostrar como debía morir por »
 » la salvacion de todos»; en lo cual tam- »
 » bien, como dice San Gregorio (hom. 10, »
 » in Evang.) « somos instruidos á fin de »
 » que, guiados por la luz de la sabiduría, »
 » ofrezcamos ante la presencia del rey »
 » nacido, oro (por el cual se significa la »
 » sabiduría); incienso (por el que se es- »
 » presa la devocion de la oracion), se le »
 » ofrecemos á Dios si podemos por el ejer- »
 » cicio de la oracion servirle de olor gra- »
 » to; y en fin, mirra (que indica la mor- »
 » tificacion de la carne), si mortificamos »
 » los vicios carnales por la abstinencia ».

CUESTION XXXVII.

Prescripciones legales observadas acerca del niño Jesus.

Tratarémos ahora de la circuncision de Cristo; y puesto que esta es cierta profesion, que se hace de observar la ley, segun aquello (Galat. 5, 3): *protesto á todo hombre que se circuncida, que está obligado á guardar toda la ley*; á la vez que esto examinaremos otras prescripciones legales observadas acerca del niño Jesus sobre lo cual estudiaremos: 1.º Su circuncision. — 2.º La imposicion del nombre. — 3.º Su obliacion. — 4.º La purificacion de la madre.

ARTÍCULO I. — **Debió ser circuncidado Cristo?**

1.º Parece que Cristo no debió ser circuncidado; porque al llegar la verdad, cesa la figura; y la circuncision fue ordenada á Abraham en señal de la alianza, que existía sobre su posteridad, como consta (Genes. 17). Pero esta alianza fue completada en el nacimiento de Cristo. Luego la circuncision debió cesar inmediatamente.

2.º Toda accion de Cristo es instruccion nuestra; por lo cual se dice (Joan. 13, 15): *ejemplo os he dado, para que, como yo he hecho, vosotros tambien hagais*. Mas nosotros no debemos ser circuncidados segun aquello (Galat. 5, 2): *si os circuncidareis, Cristo no os aprovechará nada*. Luego parece que tampoco Cristo debió ser circuncidado.

3.º La circuncision ha sido ordenada para remedio del pecado original; y Cristo no contrajo pecado original, como consta de lo dicho (C. 15, a. 1 y 2). Luego Cristo no debió ser circuncidado.

Por el contrario, dicese (Luc. 2, 21): *despues que fueron pasados los ocho dias, para circuncidar al niño*.

Conclusion. *Jesucristo, como hijo de Abraham, debió ser circuncidado á fin de que, tomando sobre sí el peso de la ley,*

librase de esta á los demas y comprobase la realidad de su carne.

Responderémos, que por muchas causas debió ser circuncidado Cristo: 1.ª para mostrar la verdad de la carne humana (1) contra Maniqueo, que dijo, que tenía un cuerpo fantástico; y contra Apolinario, que dijo, que el cuerpo de Cristo era consustancial á la divinidad; y contra Valentin, que dijo, que Cristo había traído su cuerpo del cielo; 2.ª para aprobar la circuncision, que en otro tiempo había Dios establecido; 3.ª para comprobar que era de la descendencia de Abraham, el cual había recibido el mandato de la circuncision en señal de la fe que tenía del mismo; 4.ª para quitar el pretesto á los judíos de no recibirle, si hubiera estado incircunciso; 5.ª para recomendarnos por su ejemplo la virtud de obedecer: por lo que fue circuncidado el octavo dia, como la ley lo ordenaba; 6.ª para que, tomando la semejanza de la carne del pecado, no desdénase (2) el remedio, por el que esta carne estaba acostumbrada á ser purificada; 7.ª para que al tomar sobre sí el peso de la ley (3), libertase de él á los demas segun aquello (Galat. 4, 4): *envió Dios á su Hijo hecho sujeto á la ley, para redimir á aquellos, que estaban bajo de la ley*.

Al argumento 1.º dirémos, que la cir-

(1) San Epifanio (*haeres.* 30, § 28) señala tambien esta causa como primera. — DAROUX.

(2) Pues como dice Bossuet; fue conveniente que llevase Jesucristo la marca del pecado, así como debió sufrir la pena

al pecado consiguiente. — DAROUX.

(3) Segun lo que dice el Apóstol; *testifico á todo hombre que debe circuncidarse, porque es dador del cumplimiento de la ley universal*. — DAROUX.

cuncision hecha por medio de la remocion de la película carnal en el miembro de la generacion, significaba la espoliacion de la antigua generacion, de cuya antigüedad somos libertados por medio de la pasion de Cristo, y por tanto la verdad de esta figura no fue plenamente cumplimentada en el nacimiento de Cristo, sino en su pasion, ántes de la cual la circuncision conservaba su virtud (1) y estado; así que fue conveniente que Cristo como hijo de Abraham fuera circuncidado ántes de su pasion.

Al 2.º que Cristo recibió la circuncision en el tiempo, en que la circuncision era de precepto. Por lo tanto su accion debe ser imitada por nosotros, para que observemos las cosas, que son de precepto en nuestro tiempo, puesto que *cada cosa tiene su tiempo y sazón*, como se dice (Eccless. 8, 6), y ademas, y dice Orígenes (hom. 14 in Luc.), « como somos muertos con Cristo, que muere y resucitamos con Cristo, que resucita, así hemos sido circuncidados por él con la circuncision espiritual, y por lo tanto no necesitamos de la circuncision carnal »; y esto es lo que dice el Apóstol (Coloss. 2, 11) : *en el que, esto es, en Cristo, estais circuncidados de circuncision no hecha por mano en el despojo del cuerpo de la carne, sino en la circuncision de Cristo.*

Al 3.º que, así como Cristo recibió por voluntad propia nuestra muerte, la que es efecto del pecado, no teniendo en sí pecado alguno con el fin de librarnos de la muerte y hacernos morir espiritualmente para el pecado; así tambien recibió la circuncision que es el remedio del pecado original, sin tener este pecado, con el fin de librarnos del yugo de la ley y producir en nosotros una circuncision espiritual, es decir, para cumplir la verdad (2) recibiendo la figura.

ARTÍCULO II. — Fue impuesto convenientemente nombre á Cristo ?

1.º Parece que fue inconvenientemente impuesto nombre á Cristo; por-

(1) *Alean*, su verdad. — *DAROUX*.

(2) El lugar en que se verificó la circuncision, segun San Epifanio, (*heres.* 20) fue Belen, y esto, porque no había ningun lugar deputado para circuncidar, ántes bien podia hacerse en cualquier sitio privado. — *DAROUX*.

que la verdad evangélica debe corresponder á la preanunciacion profética, y los profetas preanunciaron ántes otro nombre de Cristo, pues se dice (Is. 7, 14): *hé aquí que concebirá una Virgen y parirá un Hijo y será llamado su nombre Emmanuel*; y (8, 3): *llama su nombre, date prisa á quitar despojos, apresúrate á la presa*; y (9, 6): *será llamado su nombre; Admirable, Consejero, Dios fuerte, Padre del siglo venidero, Príncipe de la paz*; y (Zach. 6, 12) *hé aquí el varon, su nombre Oriente*. Luego inconvenientemente es llamado su nombre Jesus.

2.º Dícese (Is, 62, 2) : *te será puesto un nombre nuevo, que el Señor nombrará con su boca* (3). Pero este nombre de Jesus no es un nombre nuevo, sino que fué dado á muchos en el antiguo Testamento, como consta tambien por la genealogía misma de Cristo (Luc. 3). Luego parece que inconvenientemente se le dió el nombre de Jesus.

3.º Este nombre Jesus significa salvacion, como consta por lo que se dice (Matth. 1, 21) : *parirá un hijo y llamarás su nombre Jesus, porque él salvará á su pueblo de los pecados de ellos*. Pero la salvacion no ha sido hecha solamente por Cristo en la circuncision, sino tambien en el prepucio, como consta por el Apóstol (Rom. 4). Luego inconvenientemente le fue impuesto á Cristo este nombre en su circuncision.

Por el contrario, está la autoridad de la Sagrada Escritura, en la que se dice (Luc. 2, 21) : *despues que fueron pasados los ocho dias para circuncidar al niño, llamaron su nombre Jesus*.

Conclusion. *Convenientemente fue impuesto á Jesucristo por el ministerio del Angel el nombre de Jesus.*

Responderémos, que los nombres deben corresponder á las propiedades de las cosas. Y esto es notorio en los nombres de géneros y de especies; puesto que, como se dice (Met. l. 4, t. 28), « la razón que el nombre significa, es la definición », que designa la naturaleza propia de la cosa. Pero los nombres de

(3) Este lugar se le aplica á Jesucristo por acomodacion; pero en sentido propio le pertenece á Simeon, á quien estaba prometido un nombre nuevo, esto es, el nombre de la Iglesia de Cristo y del pueblo romano, como espone San Jerónimo, San Cirilo y otros PP. — *DAROUX*.

los hombres singulares se imponen siempre por alguna propiedad de aquel, á quien se le impone, ya por el tiempo, como se dá el nombre de algunos santos á los que nacen en el día de su festividad; ya por el parentesco, como se da al hijo el nombre del padre ó de alguno de su familia: tal sucedía con los parientes de San Juan Bautista que querían llamarle Zacarías como su padre, y no Juan, *puesto que nadie había en su linaje que se llamase con este nombre*, como se dice (Luc. 1, 61); ya también por el suceso, como José llamó al primogénito suyo Manasés, diciendo: *Dios me ha hecho olvidar de todos mis trabajos* (Genes. 41, 51); ya también por alguna cualidad de aquel, á quien se impone el nombre; como se dice (Genes. 25), que porque *el que salió primero era bermejo y todo velludo á semejanza de piel, fué llamado su nombre Esau, que significa rubio*. Pero los nombres, que Dios ha dado á algunos, significan siempre algun don gratuito que les ha dado divinamente. Así dijo á Abraham (Genes. 17, 5): *serás llamado Abraham, porque te he puesto por padre de muchas gentes*. Y (Matth. 16, 18) dijo á San Pedro: *tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia*. Luego, puesto que le era concedido á Cristo este don de la gracia, para que por él se salvaran todos, por eso fue llamado convenientemente de *Jesus*, esto es *Salvador*, habiendo preanunciado el ángel este nombre no solo á su madre, sino también á José, que era su futuro ayo (*nutritius*).

Al argumento 1.º dirémos, que en todos aquellos nombres se significa en cierta manera este nombre *Jesus*, que es significativo de salvacion; porque el nombre *Emmanuel* que se interpreta, *Dios con nosotros*, designa la causa de la salvacion, que es la union de la naturaleza divina y humana en la persona del Hijo de Dios, por la que se hizo que Dios estuviese con nosotros, como participando de nuestra naturaleza. Al decir: *voca nomen ejus; accelera, spolia detrahe*; etc., se designa el enemigo, de

que hemos sido salvados; porque nos sacó de la esclavitud del diablo, cuyos despojos destruyó segun aquello (Colos. 2, 15): *despojando los principados y potestades, los sacó confiadamente*. Cuando se dice: *vocabitur nomen ejus Admirabilis*, etc., se significa el camino y el término de nuestra salvacion, esto es, en cuanto somos conducidos por el consejo admirable de la divinidad y por su virtud á la herencia de la otra vida, en la que será perfecta la paz de los hijos de Dios bajo el gobierno del mismo Dios. Lo que se dice: *ecce vir, Oriens nomen ejus* se refiere al mismo objeto que lo primero, es decir, al misterio de la Encarnacion segun que *en las tinieblas nació la luz á los rectos de corazon* (Ps. 111, 4).

Al 2.º que á los que existieron ántes de Cristo, pudo convenir este nombre *Jesus* segun alguna otra razon, por ejemplo, porque fueron causa de la salvacion temporal ó particular; pero bajo el punto de vista de la salvacion espiritual y universal (1), este nombre es propio de Cristo, y segun esto se dice que es nombre nuevo.

Al 3.º que, segun se lee (Genes. 17), Abraham recibió de Dios á la vez la imposicion del nombre y el mandato de la circuncision. Por eso se acostumbró entre los judíos á imponer nombres á los niños en el mismo día de la circuncision, como si ántes de ella no hubieren tenido un sér perfecto, como también se hace ahora con los niños en el bautismo. Por lo cual sobre aquello (Prov. 4): *yo fui hijo de mi padre, tiernecito y unigénito delante de mi madre*, dice la Glosa (ordin): «¿por qué Salomon se llama unigénito delante de su madre, siendo así que la Escritura atestigua que tuvo un hermano uterino, que le había precedido, sino porque éste murió inmediatamente de nacer sin recibir nombre, por lo que le considera como si no hubiese vivido?» Por esta razon Cristo recibió la imposicion del nombre á la vez que fue circuncidado (2).

(1) Porque solo él trajo sobre el mundo la salud universal, perfecta é íntegra de los cuerpos y de las almas, juntamente con la temporal y eterna. — DENTOUX.

(2) Dice Bossuet; que imponiéndosele nombre en el mo-

mento en que por la circuncision se rasgaban sus carnes, 50 nos dió á conocer la sangre que debía derramar para ser nuestro Salvador. — DENTOUX.

ARTÍCULO III. — Fue Cristo convenientemente ofrecido en el templo? (1)

1.º Parece que Cristo fue inconvenientemente ofrecido en el templo, porque se dice (Exod. 13, 2): *santificame todo primogénito que abre matriz entre los hijos de Israel*. Sed Christus exivit de clauso virginis utero; et ita matris vulvam non aperuit. Luego segun esta ley Cristo no debió ser ofrecido en el templo.

2.º Lo que siempre está presente á alguien, no puede serle presentado. Pero la humanidad de Cristo estuvo sobre todo muy presente á Dios, como unida siempre á él en la unidad de la persona. Luego no convino que fuera presentado ante el Señor.

3.º Cristo es la hostia principal, á la que se refieren todas las de la antigua ley, como la figura á la verdad. Pero una hostia no debe ser sustituida á otra. Luego no fue conveniente ofrecer otra hostia por Cristo.

4.º Entre las hostias legales la principal fue el cordero, que era el sacrificio perenne, como se ve (Numer. 28), por cuya razon tambien Cristo se llama cordero (Joan 1, 29): *hé ahí el cordero de Dios*. Luego hubiera sido más conveniente ofrecer en lugar de Cristo un cordero, que *un par de tórtolas ó dos pichones*.

Por el contrario está la autoridad de la Escritura que atestigua haberse hecho esto (Luc. 2).

Conclusion. *Fué congruente el que Jesucristo fuese presentado en el templo con las obligaciones legales: 1.º por la razon general de la ley que á todos comprendía; y 2.º por la especial, que hacía relacion á solo los primogénitos.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1, in corp. al 3.º), Cristo quiso ser hecho bajo la ley para reducir á los que estaban bajo ella y para que la justificacion de la ley se cumpliese espiritualmente en sus miembros (2). Mas de la prole nacida se consigna en la antigua ley

un doble precepto: 1.º general, que se refería á todos, cual es, que cumplidos los dias de la purificacion de la madre se ofreciese sacrificio por el hijo ó la hija como se ve (Luc. 12); y este sacrificio tenía por objeto ya la espiacion del pecado (3) en el que la prole era concebida y nacida ya tambien para cierta consagracion de la misma, puesto que entónces era presentada al templo por vez primera, por cuya razon se ofrecía alguna cosa en holocausto y algo por el pecado; 2.º otro era el precepto especial en la ley de los primogénitos tanto en los hombres como en los animales; porque el Señor se había reservado para sí todo primogénito de los hijos de Israel, puesto que para libertar á este pueblo había herido á los primogénitos del Egipto desde el hombre hasta los animales, con excepcion de los primogénitos de los hijos de Israel; y este mandato se encuentra en la ley (Exod. 13), en el que se prefiguraba tambien Cristo que *es el primogénito entre muchos hermanos* segun la expresion de San Pablo (Rom. 8, 29). Luego, puesto que Cristo nació de mujer como primogénito y quiso ser hecho bajo la ley, el Evangelista San Lúcas manifiesta haberse observado con él estas dos cosas: 1.ª lo que pertenece á los primogénitos, cuando dice (Luc. 2, 22): *lo llevaron á Jerusalem para presentarlo al Señor, como está escrito en la ley del Señor, que todo varon que abriere matriz, será consagrado al Señor*; 2.ª lo que pertenece comunmente á todos, cuando dice: *para dar la ofrenda conforme está mandado en la ley del Señor, un par de tórtolas ó dos palominos*.

Al argumento 1.º contestaremos que, como dice San Gregorio Niceno (hab. in Caiena S. Thom. sup. illud Lucæ 2: *Sanctum Domino*, etc.). «aquel precepto» de la ley parece cumplirse en solo Dios » encarnado de una manera singular y de » diferente modo los demas; pues el solo » concebido inefablemente, é incomprende- » siblemente dado á luz, virginalmente uterum aperuit, non antea connubio rese-

(1) Por aquel misterio cumplió Jesucristo lo dicho por el profeta (Malach. c. 3), vino inmediatamente á su templo el dominador á quien buscáis, y el ángel del testamento á quien queréis. — DICTOUX.

(2) Lo cual fue tomado por el Apóstol (Rom. 8, 4 y 5) cuando dice: que Dios había enviado á su Hijo en semejanza de carne de pecado, áun del pecado, condenando al pecado en la carne, para que

la justificacion de la ley se cumpliese en nosotros que no andamos segun la carne, sino segun el espíritu. — DICTOUX.

(3) Tal pecado no era otra cosa que la inmundicia legal contrada por el flujo de sangre, y por cuya inmundicia no era permitido tocar cosa alguna sagrada. — DICTOUX.

» raturum, servans et post partum inviolabile signaculum castitatis». Unde quod dicit, *adaperiens vulvam*, designat quod nihil antea inde intraverat, vel exiverat: et per hoc etiam specialiter dicitur *masculus*, quia nihil de femineitate culpæ portabit: singulariter etiam *sanc-tus quia terrena contagia corruptela immaculati partus nativitates non sensit* (Amb. in hunc. loc. Luc. 2).

Al 2.º que, así como el Hijo de Dios no fue hecho hombre y circuncidado en su carne por causa de él mismo, sino para deificarnos por la gracia y que seamos circuncidados espiritualmente; de la misma manera es presentado al Señor por nosotros, para que nosotros mismos aprendamos á presentarnos á él: y esto fue hecho despues de la circuncision para dar á entender que nadie, á no ser el que se ha despojado de todos los vicios, es digno de las miradas de Dios.

Al 3.º que por causa de esto mismo quiso que se ofreciesen hostias legales por él, que era la verdadera hostia, á fin de unir la figura á la verdad y aprobar la una por la otra contra los que niegan que el Dios de la ley ha sido predicado por Cristo en el Evangelio; « porque » no se debe pensar », como dice Orígenes (hom. 14 in Luc.), « que Dios, siendo » bueno hubiera hecho á su Hijo sujeto » á una ley enemiga (1), que el mismo » no había dado».

Al 4.º, que se manda (Levit. 12) que los que pudiesen, ofrecieran por el hijo ó hija un cordero á la vez que una tórtola ó una paloma; pero que los que no pudieran ofrecer un cordero, ofreciesen solamente dos tórtolas ó dos pichones. Luego el Señor que, *siendo rico se hizo pobre por amor nuestro, á fin de que nosotros fuésemos ricos por su pobreza*, como se dice (II Cor. 8, 9), ha querido que se ofreciese por él la ofrenda de los pobres: así en su nacimiento es envuelto en pañales y reclinado en el pesebre. Sin embargo, á pesar de todo, estas aves convienen á la figura; porque la tórtola, puesto que es ave locuaz, significa la predicacion y la confesion de la fe; porque es casta, significa la castidad, y porque es animal solitario, significa la contemplacion. La

(1) En algunas ediciones no se halla la palabra *bajo la ley enemiga* sino solamente *bajo la ley*. — DANOUX.

paloma es un animal manso y sencillo, y significa la mansedumbre y sencillez; es tambien animal que anda acompañado de otros de su especie, por lo que significa la vida activa; y de consiguiente tal víctima figuraba la perfeccion de Cristo y sus miembros. Estos animales, á causa del habito que tienen de gemir, designan tambien el uno y el otro las aflicciones de los santos en este mundo: la tórtola, que es solitaria, indica las lágrimas secretas de sus oraciones; la paloma, que es animal sociable, significa las oraciones públicas de la Iglesia. Ambos animales se ofrecen por duplicado para que la santidad exista, no solamente en el alma, sino tambien en el cuerpo.

ARTÍCULO IV. — ¿La madre de Dios fue convenientemente al templo para ser purificada?

1.º Parece que la madre Dios fue inconvenientemente al templo para ser purificada; porque la purificacion no parece tener lugar sino cuando hay inmundicia. Pero ésta no existió en la Virgen, como consta de lo dicho (a. 3 al 1.º y C. 27, a. 4 y 5 y C. 28). Luego no debió acercarse al templo para ser purificada.

2.º Dícese (Levit. 12, 2): *si la mujer que fecundiza (2) pariere varon, será inmunda siete dias*; y por eso se ordena que no entre en el santuario hasta que no se cumplan los dias de su purificacion. Pero la B. Virgen parió varon *sine virile semine*. Luego no debió ir al templo para ser purificada.

3.º La purificacion de la inmundicia no se verifica sino por la gracia. Pero los sacramentos de la antigua ley no conferían la gracia, sino más bien ella misma tenía consigo al autor de la gracia. Luego no fue conveniente que se llegara al templo para ser purificada.

Por él contrario, así lo hace constar la Escritura, en la que se dice (Luc. 2, 22), *que fueron cumplidos los dias de la purificacion de María segun la ley de Moisés*.

Conclusion. Aunque la Santa Virgen y Madre de Dios no estaba sujeta á la observancia, convino se sometiera á la

(2) En el testo de la Vulgata se lee *muller, si suscepto semine*. — DANOUX.

ley de la purificación en gracia de su humildad, presentándose en el templo.

Responderemos que, así como la plenitud de la gracia se deriva de Cristo á su madre, así tambien convino que la madre se conformase á la humildad de su hijo; pues á los humildes da Dios gracia, como se dice (Jac. 4, 6). Por consiguiente, así como Cristo, aunque no estuviera sometido á la ley, quiso sin embargo soportar la circuncision y las otras cargas legales para demostrar el ejemplo de su humildad y obediencia, aprobar la ley y quitar á los judíos la ocasion de la calumnia; por estas mismas razones quiso que su madre cumpliera las observancias legales, á las que sin embargo no estaba sometida.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la B. Virgen no tuviera inmundicia alguna, quiso sin embargo, cumplir la observancia de la purificación no por necesidad, sino por el precepto de la ley.

Por esto dice espresamente el Evangelista que *fueron cumplidos los dias de su purificación segun la ley*; porque ella *secundum se* no necesitaba la purificación.

Al 2.º, que Moisés parece haberse espresado así para esceptuar de esta inmundicia á la madre de Dios que no parió *suscepto semine*. Por lo tanto, es notorio que no estaba obligada á cumplir con aquel precepto y que lo cumplió voluntariamente como se ha dicho.

Al 3.º, que los sacramentos legales no purificaban de la inmundicia de la culpa, lo cual se hace por la gracia, sino que prefiguraban esta purificación. Purificaban, sin embargo, por cierta purificación carnal de la inmundicia de cierta ó particular irregularidad, como se ha dicho en la segunda parte (1.ª-2ª C. 102, a. 5, 6 y 7). Sin embargo, ni una ni otra inmundicia había contraído la B. Virgen; y por tanto no necesitaba ser purificada.

CUESTION XXXVIII.

Del bautismo de Juan.

Consideraremos ahora el bautismo con que Cristo fue bautizado; y puesto que Cristo fue bautizado por el bautismo de Juan trataremos: 1.º el bautismo de Juan en general; 2.º del bautismo de Cristo.

Sobre lo primero estudiaremos: 1.º Fue conveniente que Juan bautizase? — 2.º Aquel bautismo fue de Dios? — 3.º Conflrió gracia? — 4.º Debieron ser bautizados otros ademas de Cristo con aquel bautismo? — 5.º Debíó cesar aquel bautismo despues de bautizado Cristo? — 6.º Los bautizados con el bautismo de Juan debían despues ser bautizados con el bautismo de Cristo?

ARTÍCULO I. — Fue conveniente que Juan bautizase? (1)

1.º Parece que no fue conveniente que Juan bautizase; porque todo rito sacramental pertenece á alguna ley. Pero Juan no introdujo nueva ley. Luego fue inconveniente que introdujera un nuevo rito de bautizar.

2.º Juan fue enviado por Dios en testimonio como profeta, segun aquello (2) (Luc. 1, 76): *tu, niño, Profeta del Altísimo serás llamado*. Pero los profetas que existieron ántes de Cristo no introdujeron rito nuevo, sino que inducían á observar los ritos legales, como consta (Malach. ult. 4): *acordaos de la ley de Moisés mi siervo*. Luego tampoco Juan debíó introducir un nuevo rito de bautizar.

3.º Donde hay superfluidad de alguna cosa no debe agregársela algo. Pero los judíos tenían superfluidad de bautismo, porque se dice (Mar. 7, 3) que *los fariseos y todos los judíos, si no se lavan las manos muchas veces no comen....., y cuando vuelven de la plaza, no comen si ántes no se bañan; y guardan muchas cosas que tienen por tradición, lavatorios de vasos y jarros y de vasijas de metal y de lechos*. Luego fue inconveniente que Juan bautizase.

(1) Téngase presente, que Juan bautizaba por inspiración del Espíritu-Santo, segun aquello (Joann. 1) *quien me envió á bautizar en agua, él mismo me dijo: aquel sobre el cual oíres el Espíritu*. — Dnioux.

Por el contrario; la Escritura, despues de haber hablado ántes de la santidad de Juan, añade (Matth. 3, 6) *que iban muchos á él y eran bautizados en el Jordan*.

Conclusion. *Fue conveniente el ministerio de bautizar, ejercido por San Juan Bautista, lo uno porque Jesucristo llegó á ser bautizado y manifestado á los hombres; y lo otro, porque estos, en atencion á dicho bautismo de Cristo, se hacían más fáciles é idóneos para recibir los Sacramentos del Bautismo y de la Penitencia*.

Responderémos, que fue conveniente que Juan bautizase por cuatro razones: 1.ª, porque convenía que Cristo fuera bautizado por Juan, para consagrar el bautismo, como dice San Agustin (Sup. Joan implic. tract. 5); 2.ª, para manifestar á Cristo, por lo que dice el mismo Juan (Joan. 1, 31): *para que sea manifestado*, esto es, Cristo, *en Israel, por eso vine yo á bautizar en agua*; porque anunciaba á Cristo á las turbas que acudían á su bautismo; lo cual se hizo más fácilmente así, que si se hubiera ido pregonando uno á uno, como observa el Crisóstomo (Super Joan. hom. 16); 3.ª, para acostumbrar á los hombres con su bautismo al bautismo de Cristo; por lo cual dice San Gregorio (in quadam. hom. 7)

(2) En el Evangelio de San Juan (1, 6) se lee: *un hombre llamado Juan fue enviado por Dios: vino este en testimonio para dar testimonio de la luz*. — Dnioux.

que « Juan bautizó para que, guardando » el orden de su precursión, el que había » previniere naciendo al Señor, que nacería, prevendría bautizando también al » Señor que bautizaría »; 4.^a, para que induciendo á los hombres á la penitencia los preparase á recibir dignamente el bautismo de Cristo. Por lo que en el mismo lugar dice el venerable Beba (in hom. Circuncis. quæ est inter hom. totius anni) que « el bautismo de San Juan sirvió » tanto ántes del bautismo de Cristo, como la doctrina de la fe sirve á los catecúmenos, aún no bautizados »; porque así como aquel predicaba la penitencia, preanunciaba el bautismo de Cristo y atraía al conocimiento de la verdad que apareció en el mundo; así los ministros de la Iglesia instruyen primero á los catecúmenos, después les reprenden sus pecados, y por último, les prometen el perdón de ellos por el bautismo de Cristo.

Al argumento 1.^o dirémos, que el bautismo de San Juan no era *per se* un sacramento, sino como cierta cosa sacramental, que dispone al bautismo de Cristo; por consiguiente pertenecía en algun modo á la ley de Cristo, mas no á la ley de Moisés.

Al 2.^o que San Juan no sólo fue profeta, sino *más que profeta*, como se dice (Matth. 11); porque fue el término de la ley y el principio del Evangelio (1). Por consiguiente perteneciale escitar á los demas de palabra y obra á seguir la ley de Cristo más que á la observancia de la ley antigua.

Al 3.^o que aquellos bautismos ó abluciones de los fariseos eran vanos, como que solo se referían á la limpieza del cuerpo; mientras que el bautismo de San Juan se refería á la purificación espiritual, porque atraía á los hombres á la penitencia, como se ha dicho.

ARTÍCULO II.—El bautismo de Juan fue de Cristo?

1.^o Parece que el bautismo de Juan no fue de Dios; porque ninguna cosa sa-

cramental que es de Dios trae su nombre de un hombre puro. Así no se dice que el bautismo de la nueva ley es de Pedro ó de Pablo, sino de Cristo. Pero aquel bautismo trae el nombre de Juan, segun aquello, (Matth. 21, 25): *¿el bautismo de Juan de dónde era? ¿Del Cielo ó de los hombres?* Luego el bautismo de Juan no fue de Dios.

2.^o Toda doctrina que procede nuevamente de Dios es confirmada por algunos prodigios; por esta razon el Señor (Exod. 4) dió á Moisés la potestad de hacer milagros; y San Pablo dice (Hebr. 2, 3): *la cual (esto es, la salud), habiendo comenzado á ser anunciada por el Señor, fue despues confirmada entre nosotros por aquellos que la oyeron, confirmándola al mismo tiempo Dios con señales.* Pero se dice de Juan Bautista (Joan 10, 41): *Juan en verdad no hizo ningun milagro.* Luego parece que el bautismo con que bautizó no fuese de Dios.

3.^o Los sacramentos que han sido instituidos por Dios, se contienen en algunos preceptos de la Sagrada Escritura. Pero el bautismo de Juan no se manda por precepto alguno de la Sagrada Escritura. Luego parece que no fue de Dios.

Por el contrario, es lo que se dice (Joan. 1, 33): *aquel que me envió á bautizar en agua, me dijo: Sobre aquel que tu vieres descender el Espíritu, etc.*

Conclusion. *El bautismo de San Juan Bautista fue solamente un rito prescrito por Dios.*

Responderémos, que en el bautismo de Juan pueden considerarse dos cosas; que son el rito mismo del bautismo y el efecto de este bautismo. El rito del bautismo no fue de los hombres sino de Dios el cual por revelacion familiar del Espíritu Santo envió á Juan á bautizar (2). Pero el efecto de aquel bautismo fue del hombre, puesto que nada se hacía en él que el hombre no pudiera hacer (3). Luego no fue de solo Dios, sino en cuanto Dios obra en el hombre.

Al argumento 1.^o dirémos que por el

el bautismo de penitencia. — DICION.

(3) Es decir, que el efecto de dicho bautismo consistía solamente en la limpieza esterna del cuerpo, como puede verse en la respuesta al 3.^o — DICION.

(1) Desde entónces, pues, la ley principiá á ser abrogada y el reino de Dios ya no siguió profetizándose, sino más bien evangelizándose y anunciándose á los hombres. — DICION.

(2) Lo que se manifiesta por aquellas palabras de San Lucas (c. 3): *el Verbo del Señor se hizo sobre Juan y vino á predicar*

bautismo de la nueva ley eran bautizados los hombres interiormente por el Espíritu Santo, lo cual hace solamente Dios; mientras que por el bautismo de Juan sólo el cuerpo era purificado por el agua. Por esta razón se dice (Matth. 3, 11): *os bautizo en agua; él os bautizará en el Espíritu Santo*. Por consiguiente el bautismo de Juan trae de él su nombre, porque nada se obraba en este bautismo que el mismo no hiciera; al paso que el bautismo de la nueva ley no trae su nombre del ministro que lo confiere, el cual no produce el efecto principal del bautismo, esto es, la purificación interior.

Al 2.º que sola (1) la doctrina y operación de Juan se ordenaban á Cristo que confirmó por multitud de milagros su doctrina y la de Juan. Si este hubiera hecho milagros, los hombres se hubieran fijado en él lo mismo que en Cristo. Por lo tanto para que los hombres fijaran principalmente su intención en Cristo, no fue dado á Juan el hacer milagros. Sin embargo habiéndole preguntado los judíos por qué bautizaba, confirmó su oficio por la autoridad de la Escritura, diciéndoles: *yo soy la voz del que clama en el desierto*, etc. como se dice (Joan. 1, 23). También la misma austeridad de su vida era una recomendación para su ministerio, porque como dice el Crisóstomo (Sup. Matth. hom. 10), «era admirable ver en un cuerpo humano tanta paciencia (2).»

Al 3.º que el bautismo de Juan no fue ordenado por Dios sino para que durase un corto tiempo por las causas predichas (a. 7.) y por esto no ha sido recomendado por un precepto general contenido en la Escritura (3), sino por cierta revelación particular del Espíritu Santo; como se ha dicho (a. 1).

ARTÍCULO III. — *Se daba la gracia en el bautismo de Juan?* (4)

1.º Parece que en el bautismo de Juan se daba la gracia, porque se dice (Marc.

1, 4): *estaba Juan en el desierto bautizando y predicando el bautismo de penitencia para remisión de pecados*. Pero la penitencia y la remisión de los pecados son producidos por la gracia. Luego el bautismo de Juan confería la gracia.

2.º Los que debían ser bautizados por Juan confesaban sus pecados, como se ve (Matth. 3, y Marc. 1). Pero la confesión de los pecados se ordena á su remisión, la cual se hace por la gracia. Luego la gracia era conferida en el bautismo de Juan.

3.º El bautismo de Juan estaba más cerca del bautismo de Cristo que la circuncisión. Y por la circuncisión se perdona el pecado original; puesto que como dice Beda (in hom. de Circuncis.), «la circuncisión era bajo la ley un medio de curar la herida del pecado original, como lo es ahora el bautismo bajo la ley de la gracia». Luego con mayor razón el bautismo de Juan operaba la remisión de los pecados; lo cual no puede hacerse sin la gracia.

Por el contrario, dicese (Matth. 3, 11): *yo en verdad os bautizo en agua para penitencia*; esponiendo lo cual San Gregorio (in quadam hom. 7 in Evang.) dice: «Juan no bautiza en espíritu sino en agua, porque no podía perdonar los pecados». Mas la gracia viene del Espíritu Santo y por ella se quitan los pecados. Luego el bautismo de Juan no confería la gracia.

Conclusion. *El bautismo de San Juan Bautista no daba la gracia sobrenatural, sino solo preparaba para recibirla por medio de la doctrina que conducía á los hombres á la fe y á los sacramentos del bautismo y penitencia.*

Responderémos, que como se ha dicho (a. 1, y a. 2 al 2.º), toda la doctrina y operación de Juan eran preparatorias para Cristo, como es propio del sirviente y del artista inferior preparar la materia para la forma que el artista principal le da. Pero la gracia debía ser conferida á los hombres por Cristo segun aquello

(1) *Al. toda s.* — DICTOUX.

(2) Así lo sienten con el Crisóstomo casi todos los espositores, sin embargo de que algunos ponen *penitencia* en lugar de *paciencia*. — DICTOUX.

(3) Como advierte Nicolai, tal precepto no fue necesario que se espresase en la Escritura relativamente á nuestros sacramentos. — DICTOUX.

(4) Lutero, Zwinglio, Calvino y otros novadores enseñaron que no hubo diferencia alguna entre el bautismo de Juan y el de Jesucristo; mas esto fue condenado por el Concilio de Trento (ses. 7, *De capt. can.* 1), si alguno dijere, que el bautismo de Juan tuvo igual virtud que el bautismo de Jesucristo, sea anatematizado. Por el contrario, los Socinianos dijeron, que el bautismo de Juan era puramente humano. — DICTOUX.

(Juan 1, 17): *la gracia y la verdad fue hecha por Jesucristo. Y por esto el bautismo de Juan no confería la gracia, sino solamente preparaba á ella de tres modos: 1.º por su doctrina que induce á los hombres á la fe de Cristo; 2.º acostumbrando a los hombres al rito del bautismo de Cristo; y 3.º preparándolos por la penitencia á recibir el efecto del bautismo de Cristo.*

Al argumento 1.º dirémos, que en aquellas palabras como dice Beda (c. 2 in Marc. sup. illud: *fuit Joannes in deserto*), puede entenderse dos clases de bautismo: uno que Juan confería bautizando, el cual se dice bautismo de penitencia, puesto que aquel bautismo era una exortacion á la penitencia y cierta protestacion por la que los hombres ofrecian hacer penitencia (1); y otro es el bautismo de Cristo, por el que se perdonan los pecados, cuyo bautismo no podía dar Juan, sino que solamente le predicaba diciendo: *él os bautizará en Espíritu Santo*. O puede decirse que predicaba el bautismo de la penitencia, esto es, el que induce á la penitencia, la que conduce á los hombres al perdón de los pecados. O puede decirse tambien que por el bautismo de Cristo, como indica San Jerónimo (alius auctor, sup. illud Marci 1: *prædicans baptismum pen.*), « se da la gracia por » la que se perdonan los pecados gratuitamente; pero lo que es consumado » por el esposo, es iniciado por el padri- » no de la boda », esto es por Juan. Por esta razon se dice que bautizaba y predicaba el bautismo de la penitencia para la remision de los pecados, no porque él lo perfeccionase, sino porque preparándolos disponía para esto á los hombres.

Al 2.º que aquella confesion de los pecados (2) no se hacía para obtener inmediatamente el perdón de ellos por el bautismo de Juan, sino para obtenerle por la penitencia consiguiente y por el bautismo de Cristo, al que preparaba aquella penitencia.

Al 3.º que la circuncision había sido instituida para remedio del pecado original; mientras que el bautismo de Juan

no se había instituido para esto, sino que solo era preparatorio para el bautismo de Cristo como se ha dicho (aquí y a. 1). Mas en cuanto á los sacramentos tienen su efecto de la fuerza (ó eficacia) de su institucion.

ARTÍCULO IV. — ¿Debieron ser bautizados otros ademas de Cristo, con el bautismo de Juan?

1.º Parece que solo Cristo debió ser bautizado con el bautismo de Juan; porque, como se ha dicho (a. 1), Juan bautizó, para que Cristo fuese bautizado, como dice San Agustin (sup. Joan. tract. 13). Pero lo que es propio de Cristo no debe convenir á los demas. Luego ningunos otros debieron ser bautizados con aquel bautismo.

2.º Todo el que es bautizado, ó recibe algo del bautismo, ó confiere algo á este. Pero nadie podía recibir cosa alguna del bautismo de Juan, puesto que en él no se confería la gracia, como se ha dicho (a. 3); ni alguno podía conferir algo al bautismo sino Cristo, que « santificó las » aguas por el contacto de su purísima » carne ». Luego parece que solo Cristo debió ser bautizado con el bautismo de Juan.

3.º Si eran bautizados otros con aquel bautismo, esto no era sino para que se preparasen al bautismo de Cristo; y en tal concepto parecía conveniente que, así como el bautismo de Cristo se confiere á todos, grandes y pequeños, gentiles y judíos, tambien se confriese del mismo modo el bautismo de Juan. Pero no se lee que fuesen bautizados por él los niños, ni tampoco los gentiles; pues se dice (Mar. 1, 5), que *salían á él todos los de Jerusalem y eran bautizados*. Luego parece que solo Cristo debió ser bautizado por Juan.

Por el contrario, dicese (Luc. 3, 21): *aconteció que como recibiese el bautismo todo el pueblo, tambien fue bautizado Jesus, y estando él orando se abrieron los cielos*.

Conclusion. *No solo convino que Jesu-*

(1) *Qua profitabantur homines, se penitentiam acturos; donde debe advertirse, que en algunas ediciones no se halla el nombre se. — Dnioux.*

(2) Cotejada esta respuesta con la doctrina del a. 6.º al 1.º

en la C. 68 se hace evidente, segun advierte Silvio, el sentido del Autor, á saber; que esta confesion no sería solamente general sino que tambien particular de los crimenes ó pecados, al ménos más graves. — Dnioux.

cristo fuera bautizado con el bautismo de San Juan B., sino que fue congruente se bautizasen otros de igual modo, tanto para que se preparasen á recibir al mismo Cristo, cuanto para que no creyesen que el bautismo de Juan debía ser preferido al del Hijo de Dios.

Responderémos, que convino que otros que Cristo, fueran bautizados con el bautismo de Juan por dos causas. 1.^a Porque, como dice San Agustin (sup. Joan. tract. 4 et tract. 5), « si solo Cristo hubiera sido bautizado con el bautismo de Juan, no faltarían quienes dijese, que el bautismo de Juan, con el que fue bautizado Cristo era más digno que el bautismo de Cristo, con el que eran otros bautizados ». 2.^a Porque era conveniente que con el bautismo de Juan fueran otros preparados al bautismo de Cristo, como se ha dicho (a. 1 y 3).

Al argumento 1.^o dirémos, que el bautismo de Juan fue instituido no solo para que Cristo fuera bautizado, sino tambien por otras causas como se ha dicho (a. 1). Sin embargo, si solamente hubiera sido instituido, para que por el fuera bautizado Cristo, hubiera sido preciso para evitar este inconveniente que otros le recibiesen.

Al 2.^o que los otros que se acercaban al bautismo de Juan no podían en verdad conferir cosa alguna al bautismo, ni tampoco recibían de el la gracia, sino solo el signo de la penitencia.

Al 3.^o que, puesto que aquel bautismo era bautismo de penitencia, la cual no conviene á los niños, por eso no fueron estos bautizados con el (1). En cuanto á los gentiles el camino de la salvacion estaba reservado á solo Cristo, el cual, es la *espectacion de las gentes*, como se dice (Genes. penult.). Pero el mismo Cristo prohibió á sus Apóstoles el predicar á estos el evangelio ántes de su pasion y resurreccion. Por consiguiente mucho menos convenía que Juan admitiera los gentiles al bautismo.

(1) De aquí nada puede concluirse en favor de los anabaptistas, y en contra el Sacramento del bautismo administrado en la Iglesia á los párvulos, porque como ya se ha dicho, el bautismo de Jesucristo no es bautismo de penitencia; y ademas porque, como dice Silvio, dicho bautismo de Jesucristo es

ARTÍCULO V. — El bautismo de Juan debió cesar despues de bautizado Cristo?

1.^o Parece que el bautismo de Juan debió cesar despues que Cristo fue bautizado; porque se dice (Joan. 1, 31): *para que sea manifestado en Israel por eso vine yo á bautizar en agua.* Pero bautizado Cristo (2), fue suficientemente manifestado, ya por el testimonio de Juan, ya por el descenso de la paloma, ya tambien por el testimonio de la voz paterna. Luego parece que no debió durar despues el bautismo de Juan.

2.^o Dice San Agustin (sup. Joan. tract. 4): « es bautizado Cristo, y cesó el bautismo de Juan ». Luego parece que Juan no debió bautizar despues de bautizado Cristo.

3.^o El bautismo de Juan era preparatorio para el bautismo de Cristo; y el bautismo de Cristo comenzó inmediatamente de haber sido este bautizado, puesto que « por el contacto de su purísima carne dió á las aguas una virtud regenerativa », como dice Beda (c. 10, in Luc., sup. illud Luc. 3: *Factum est autem*). Luego parece que, bautizado Cristo, cesó el bautismo de Juan.

Por el contrario es lo que se dice (Joan. 3, 23), que *vino Jesus á la tierra de Judea y bautizaba: allí estaba Juan y bautizaba.* Pero Cristo no bautizó, sino despues que fue bautizado. Luego parece que despues de haber sido bautizado Cristo, todavía bautizaba Juan.

Conclusion. *Permaneciendo las sombras de la Antigua Ley aún despues de ser bautizado Jesucristo, y no siendo oportuno la cesacion del ministerio del Precursor, tampoco debió cesar el bautismo de San Juan B.*

Responderémos, que el bautismo de Juan no debió cesar despues de bautizado Cristo: 1.^o porque, como dice el Crisóstomo (hom. 28 in Joan.), « si Juan hubiera cesado de bautizar, despues de bautizado Cristo, se creería que hacía esto por celo ó ira »; 2.^o porque, si hubiera cesado de bautizar, cuando Cristo

eficaz por institucion para dar la gracia y remision de los pecados á los niños, no valiendo solo como quieren los sectarios para significar y escitar la fe. — DATOUX.

(2) *At., baptizado in Christo.* — DATOUX.

bautizaba, sus discípulos hubieran tenido mayor recelo; 3.º porque, persistiendo en bautizar, enviaba sus oyentes á Cristo; 4.º porque, como dice Beda (habetur in Gloss. ord. sup. illud Joan. 3 : *erat autem Joannes*), « aún subsistía la sombra de la » antigua ley; ni debió cesar el precursor » hasta que la verdad se manifestase ».

Al argumento 1.º dirémos, que Cristo aún no se había manifestado plenamente despues de bautizado; y por lo tanto áun era necesario que Juan bautizase.

Al 2.º que, bautizado Cristo, cesó el bautismo de Juan; sin embargo no inmediatamente, sino despues que fue encarcelado. Por esta razon dice el Crisóstomo (sup. Joan. hom. 28): « juzgo que la muerte de Juan fue permitida por eso, y que » desaparecido este del mundo, Cristo » comenzó á predicar principalmente, » para que el afecto de todos pasase á » Cristo y que no se dividieran los pareceres de los que eran del uno ó del » otro ».

Al 3.º que el bautismo de Juan era preparatorio, no solo para que Cristo fuese bautizado, sino tambien para que otros se acercasen al bautismo de Cristo, lo cual todavía no fue cumplido áun despues de bautizado Cristo (1).

ARTÍCULO VI. — ¿Los bautizados con el bautismo de Juan debían ser bautizados despues con el bautismo de Cristo? (2)

1.º Parece que los bautizados con el bautismo de Juan no debieron ser bautizados con el bautismo de Cristo; porque Juan no fue menor que los Apóstoles, puesto que está escrito de él (Matth. 11, 11): *entre los nacidos de mujeres no se levantó mayor que Juan el Bautista*. Pero los que eran bautizados por los Apóstoles, no volvían á serlo, sino que solamente se les aplicaba la imposición de manos, porque se dice (Act. 8, 16) que algunos que solamente habían sido bautizados por Felipe *en el nombre del Señor, y que entónces los Apóstoles Pedro y Juan ponían las manos sobre ellos y recibían el Espíritu Santo*. Luego parece que los bautizados por Juan no debieron

ser bautizados con el bautismo de Cristo.

2.º Los Apóstoles fueron bautizados por el bautismo de Juan; pues algunos de ellos fueron discípulos de Juan, como consta (Joan. 1). Pero los Apóstoles no parece que fueron bautizados con el bautismo de Cristo; porque se dice (Joan. 4, 2), que *Jesus no bautizaba, sino sus discípulos*. Luego parece que los bautizados con el bautismo de Juan, no debían ser bautizados con el bautismo de Cristo.

3.º Menor es el que es bautizado que el que bautiza. Pero no se lee que el mismo Juan fuera bautizado por el bautismo de Cristo. Luego mucho ménos necesitaban de él los que eran bautizados por Juan.

4.º Dícese (Act. 19, 1), que Pablo halló algunos discípulos, y les dijo: *cuan-do abrazásteis la fe, ¿recibisteis el Espíritu Santo? Y ellos les respondieron: ántes ni áun hemos oido si hay Espíritu Santo. Y él les dijo: ¿pues en qué habeis sido bautizados? Ellos dijeron en el bautismo de Juan*. Un poco más adelante se ve que fueron bautizados de nuevo en el nombre de nuestro Señor Jesucristo. Así pues parece que puesto que ignoraban que existía el Espíritu Santo, fue preciso que fueran bautizados por segunda vez, como dicen San Jerónimo (sup. Joalem sup. illud c. 3 : *Effundam de Spiritu meo*; et in epist. De viro unius uxoris, 83, ad Ocean. c. 3) y San Ambrosio (De Spiritu Sancto l. 1, c. 3). Es así que fueron bautizados con el bautismo de Juan algunos, que tenían pleno conocimiento de la Trinidad. Luego no debían ser bautizados de nuevo por Cristo.

5.º Sobre aquello (Rom. 10 : *hoc est verbum fidei quod predicamus*), dice la Glosa de San Agustín (ord. tract. 80 in Joan.): « ¿de dónde viene al agua tanta » virtud, que al tocarla el cuerpo, purifica el corazón, sino de la acción de la » palabra, no porque se la pronuncie sino » porque se la crea? » De lo cual es evidente que la virtud del bautismo depende de la fe. Pero la forma del bautismo de Juan significó la fe de Cristo, en la que somos bautizados; porque dice San Pablo (Act. 19, 4) : *Juan bautizó al*

(1) Es verosímil, que solamente Juan bautizó, mas no sus discípulos, y esto, en razon á que dicho bautismo era preparatorio para Cristo, y por tanto, debía ser esclusivamente un

ministerio personal, ejercido por el precursor. — DAIUOX.

(2) El angélico Doctor responde afirmativamente; lo cual es de fe. — DAIUOX.

pueblo con bautismo de penitencia, diciendo, que creyesen en aquel que había de venir después de él, esto es, en Jesús. Luego parece que no era preciso que los bautizados por Juan, lo fueran nuevamente por Cristo.

Por el contrario, dice San Agustín (sup. Juan. tract. 5): «era conveniente» que los que fueron bautizados con el bautismo de Juan, lo fuesen con el bautismo de Cristo».

Conclusion. *Convino que todos los bautizados con el bautismo de Juan, fuesen después bautizados con el bautismo de Cristo, por el cual se confería el carácter y la gracia sobrenatural.*

Responderémos, que según la opinión del maestro de las tendencias (in. 2 distincione libro IV sententiarum), los que fueron bautizados por Juan, no sabiendo que existía el Espíritu Santo, poniendo su esperanza en este bautismo, fueron después bautizados por Cristo; pero los que no pusieron su esperanza en el bautismo de Juan y creían al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, no fueron después bautizados; sino que recibieron el Espíritu Santo con solo la imposición de manos de los Apóstoles sobre ellos. Y esto es verdadero en cuanto á la primera parte, lo cual se confirma por muchas autoridades; pero en cuanto á la segunda es absolutamente irracional lo que se dice (1): 1.º porque el bautismo de Juan no confería la gracia, ni imprimía carácter, sino que era solamente en agua, como el mismo dice (Matth. 3). Por esta razón la fe ó la esperanza de los bautizados, que tenían en Cristo, no podía suplir este defecto: 2.º porque, cuando se omite en el sacramento algo, que es de necesidad suya, no solo es preciso que se supla lo que se había omitido, sino renovarse totalmente: y es de necesidad del bautismo de Cristo, que se haga no solamente en agua, sino también en Espíritu

(1) Parece que el Maestro de las Sentencias así lo dedujo del texto de San Ambrosio (*De Spiritu S. c. 3*) en que se dice: «Juan no bautizaba en su bautismo, sino en la remisión de los pecados, en Jesús que venía». Mas tal deducción no era conforme; pues San Ambrosio habla de la remisión futura de los pecados y la infusión de la gracia que debía verificarse por el bautismo de Cristo, y solo concede el efecto del temor de los castigos al bautismo de penitencia; como se infiere de la exposición que hace del Salmo 37, diciendo: «El bautismo de Juan es el ojo de los castigos, el bautismo de Cristo es el ojo de las gracias». Lo que se confirma en el libro 2.º c. 278

Santo, según aquello (Joan. 3, 5): no puede entrar en el reino de Dios, sino aquel que fuese renacido de agua y de Espíritu Santo. Por consiguiente aquellos, que solo habían sido bautizados por Juan en agua, no solo debía suplírseles lo que les faltaba, esto es, que se les diese el Espíritu Santo por medio de la imposición de manos, sino que segunda vez debían ser bautizados totalmente en agua y Espíritu.

Al argumento 1.º responderémos que, como dice San Agustín (super Joan. tract. 5), «fue bautizado después de Juan, porque este no daba el bautismo de Cristo, sino el suyo; en tanto que el que se daba por Pedro ó que fue conferido por Judas, era de Cristo. Por lo tanto, si Judas bautizó á algunos, estos no debieron ser bautizados por segunda vez; puesto que tal bautismo era cual es aquel, en cuyo nombre se da, pero no como aquel, en misterio del que se da». De ahí es también que los bautizados por el Diácono Felipe, que daba el bautismo de Cristo, no fueron bautizados de nuevo, sino que recibieron la imposición de manos por medio de los Apóstoles, á la manera que los bautizados por los sacerdotes son confirmados por los obispos.

Al 2.º que, como dice San Agustín (*ad Seleucianum* epist. 265, ó 108), «entendemos haber sido bautizados los discípulos de Cristo, ó con el bautismo de Juan (como algunos piensan) ó, lo que es más creíble, con el bautismo de Cristo (2); pues ni faltó al ministerio de bautizar para tener siervos bautizados, por los que bautizase á los demás, el que no faltó al ministerio de aquella memorable humildad, cuando les lavó los pies».

Al 3.º que, como dice el Crisóstomo (super Matth. alius auctor hom. 4, in Op. imperf.), habiendo dicho Juan á

sobre San Lucas. «Y por eso, escribe, una cosa fue el bautismo de penitencia, y otra el de gracia». Así San Basilio distinguía tres clases de bautismos, el de Moisés, el de Juan y el de Cristo. El 1.º, que prometía á Cristo, confería solo la pureza legal; el 2.º, que anunciaba próximo al Mesías, exhibía la gracia ya cercana; mas el 3.º era el que daba la supereminencia de la gracia, es decir, la gracia completa y perfecta. — M. Ch.

(2) Así lo sienten otros PP. como Evodio Antioqueno, Clemente Alejandrino, añadiendo que solo San Pedro fue bautizado por Cristo; mas por San Pedro lo fueron San Andrés, Santiago y San Juan, y por estos todos los demás. — DROUX.

Cristo: *yo debo ser bautizado por tí*, Cristo le respondió: *sine modo*, lo cual prueba que Cristo bautizó despues á Juan (1), y esto es lo que se ha referido en algunas obras evidentemente apócrifas. Sin embargo es cierto, como dice San Jerónimo (Super Matth. sup. illud c. 3: *sine modo*) que, « así como Cristo » fue bautizado en agua por Juan, así » también Juan debía ser bautizado por » Cristo en Espíritu ».

Al 4.º que los que fueron bautizados por Juan han debido serlo de nuevo, no

únicamente porque no habían conocido al Espíritu Santo, sino porque no habían sido bautizados con el bautismo de Cristo.

Al 5.º que, como dice San Agustín (Cont. Faustum l. 19, c. 13), nuestros sacramentos son signos de la gracia presente, mientras que los sacramentos de la antigua ley fueron signos de la gracia futura. De consiguiente, por lo mismo que Juan bautizó en nombre del que vendría en pos de él, se da entender que no daba el bautismo de Cristo, que es el sacramento de la nueva ley.

CUESTION XXXIX.

Del bautismo de Cristo.

Vamos á tratar del bautismo de Cristo acerca del cual estudiaremos: 1.º Debió ser bautizado Cristo? 2.º Debió ser bautizado con el bautismo de Juan? 3.º Del tiempo del bautismo. 4.º Del lugar. 5.º Del hecho que le fueron abiertos los cielos. 6.º De la aparición del Espíritu Santo en figura de paloma. 7.º Aquella paloma fue un verdadero animal? 8.º De la voz del testimonio paterno.

ARTÍCULO I. — Fue conveniente que Cristo fuera bautizado? (2)

1.º Parece que no fue conveniente que Cristo fuera bautizado; porque ser bautizado es ser lavado, y ser lavado no convenia á Cristo, en quien no hubo impureza alguna. Luego parece que no fue conveniente que Cristo fuera bautizado.

2.º Cristo recibió la circuncision para cumplir la ley. Es así que el bautismo no pertenecía á la ley. Luego no debió ser bautizado.

3.º El primer motor en cualquier género es inmóvil segun aquello movido, que él produce; al modo que el cielo, que es el primer alterante, no es alterable. Pero Cristo es el primero que bautiza segun aquello (Joan 1, 33): *sobre aquel que tú vieres descender el Espíritu*

y reposar sobre él, este es el que bautiza. Luego no le convino ser bautizado.

Por el contrario, es lo que se dice (Matth. 3, 13), que *vinó Jesus de la Galilea al Jordan para ser bautizado por él.*

Conclusion. Aunque Cristo no necesitó ser bautizado quiso no obstante serlo para santificar las aguas y purificar nuestras manchas, explicando así lo que nosotros debíamos hacer.

Responderémos, que fue conveniente que Cristo fuese bautizado: 1.º porque, como dice San Ambrosio (Super, Luc. sup. illud c. 3: *Factum est autem*, etc.), « el Señor fue bautizado, no queriendo » ser purificado, sino purificar las aguas, » para que, purificadas por la carne de » Cristo, que no conoció pecado, tuviera » sen la virtud bautismal (3) » y para » dejar las aguas santificadas á los que

(1) Téngase presente que segun la opinion del angélico Doctor, el Sacramento del bautismo fue instituido cuando Cristo fue bautizado por San Juan en el Jordan. — DRIIOUX.

(2) Sobre esta materia V. á Bossuet (*Élévations sur les mystères*, semaine 22, elevat. 2.ª). — DRIIOUX.

(3) Lo cual es conforme con lo que la Iglesia pide en la bendicion de la fuente bautismal cuando dice, *unda purificans, aqua regenerans*, es decir, que todos los que por ella sean lavados consigán la indulgencia de una purificacion perfecta mediante la gracia del Espíritu Santo. — DRIIOUX.

debían ser bautizados despues», segun dice el Crisóstomo (Sup. Matth. alius auctor hom. 4 in Op. imperf.): 2.º porque, como dice el Crisóstomo (Sup. » Matth. ibid), « aunque el mismo no » fuese pecador, sin embargo tomó naturaleza pecadora y la semejanza de » la carne del pecado: por esto, aunque » no necesitaba por sí del bautismo, sin » embargo su naturaleza carnal la necesitaba en otros»; y como dice San Gregorio Nacianceno (in orat. 39, que est. in sancta Lumina), « Cristo fue bautizado, para sumergir en el agua todo el » viejo Adán »: 3.º quiso ser bautizado, como dice San Agustin (in serm. de Epiph. 29 de Temp., implic.), « porque » quiso hacer lo que mandó que todos hicieran ». Y esto es lo que el mismo dice: *así nos conviene cumplir toda justicia* (Matth. 3, 15); porque, como observa San Ambrosio (Sup. Luc. ibid.), « esta » es la justicia; haz tu primero lo que » quieras que otro haga y exhortarás á » los demas con tu ejemplo ».

Al argumento 1.º diremos, que Cristo no fue bautizado, para ser limpiado, sino para limpiar, como se ha dicho (in corp.)

Al 2.º que Cristo no solo debía cumplir lo que era de la antigua ley, sino tambien incoar lo que es de la nueva; y por lo tanto no solo quiso ser circuncidado, sino tambien bautizado.

Al 3.º que Cristo es el que primero bautizaba espiritualmente, y así no fue bautizado, sino solo en agua.

ARTÍCULO II. — Cristo debió ser bautizado con el bautismo de Juan?

1.º Parece que Cristo no debió ser bautizado con el bautismo de Juan; porque el bautismo de Juan fue bautismo de penitencia; y la penitencia no convino á Cristo, puesto que no tuvo pecado alguno. Luego parece que no debió ser bautizado con el bautismo de Juan.

2.º El bautismo de Juan, como dice el Crisóstomo (hom. 12 in Matth.), fue el medio entre el bautismo de los judíos y el bautismo de Cristo. Pero el medio participa de la naturaleza de los extremos. Luego, no habiendo sido bautizado Cristo

con el bautismo legal, ni tampoco con su bautismo, parece que por igual razon no debió ser bautizado con el bautismo de Juan.

3.º Todo lo que es mejor en las cosas humanas, debe atribuirse á Cristo. Pero el bautismo de Juan no tiene el lugar supremo entre los bautismos. Luego no convino á Cristo ser bautizado con el bautismo de Juan.

Por el contrario, dicese (Matth. 3, 33) que *Jesus vino al Jordan para ser bautizado por Juan*.

Conclusion. *Fue congruente que Cristo fuese bautizado con el bautismo de Juan para comprobar este bautismo*.

Responderémos que, como dice San Agustin (sup., Joan tract. 13); « el Señor despues de bautizado bautizaba no » con el bautismo con que fue bautizado »; por lo cual, puesto que bautizaba con bautismo propio, es consiguiente que no fue bautizado con su bautismo, sino con el bautismo de Juan. Y esto fué conveniente: 1.º, por la condicion del bautismo de Juan, que no bautizó en espíritu, sino en agua solamente; y Cristo no necesitaba del bautismo espiritual, pues desde el principio de su concepcion fue lleno de la gracia del Espíritu Santo, como consta de lo dicho (C. 34, a. 4). Esta es tambien la razon del Crisóstomo (alterius auctoris, hom. 4 in Op. imperf.); 2.º, como dice Beda (c. 4 in Mart.), « fue bautizado con el bautismo de Juan, » para con su bautismo comprobar el » bautismo de Juan »; 3.º, como dice San Gregorio Nacianceno (ibid. a. 1), « Cristo, » que había de santificar el bautismo (1) » se acercó al bautismo de Juan ».

Al argumento 1.º diremos que, como se ha dicho (a. 1), Cristo quiso ser bautizado, para inducirnos con su ejemplo al bautismo; y por esto, para que fuera más eficaz su induccion, quiso ser bautizado con el bautismo, que manifestamente no necesitaba, para que los hombres se acercasen al bautismo, de que necesitaban. Por esta razon dice San Ambrosio (Sup. Luc., sup. illud. c. 3: *factum est autem*): « nadie rehuya el » bautismo de la gracia, cuando Cristo » no rehuya el de la penitencia ».

(1) Pues entónces fue cuando Cristo comunicó á las aguas la virtud de regenerar á las almas; de donde concluye el

Santo Doctor, que así fue instituido el bautismo de la nueva ley. (V. la C. 66, a. 2). — DRIZOUX.

Al 2.º que el bautismo de los judíos ordenado en la ley era solamente figurativo; mientras que el bautismo de Juan era en alguna manera real, en cuanto inducía á los hombres á abstenerse de los pecados. Pero el bautismo de Cristo tiene la eficacia de limpiar del pecado y conferir la gracia. Cristo no tenía necesidad de recibir la remision de los pecados, que no había en él, ni tampoco la gracia, de que estaba lleno: de la misma manera tambien, siendo él la verdad, no le convenía lo que se hacía solo en figura (1). Por lo tanto, fue más conveniente que fuese bautizado con un bautismo medio que con alguno de los extremos.

Al 3.º que el bautismo es cierto remedio espiritual; pero cuanto más perfecto es algo, tanto menor remedio necesita. De consiguiente, por lo mismo que Cristo es la misma perfeccion, fue conveniente que no fuese bautizado con el bautismo perfecto; como aquel que está sano no necesita de medicina eficaz.

ARTÍCULO III. — Cristo fue bautizado en tiempo conveniente? (2)

1.º Parece que Cristo no fue bautizado en tiempo conveniente; porque Cristo fue bautizado para escitar con su ejemplo á otros al bautismo. Y los fieles de Cristo son bautizados laudablemente, no solo ántes de los treinta años, sino tambien en la edad infantil. Luego parece que Cristo no debió ser bautizado á los treinta años.

2.º No se lee que Cristo hubiera enseñado ó hecho milagros ántes del bautismo (3). Pero hubiera sido más útil al mundo si hubiera enseñado en tiempo anterior, comenzando á los veinte años ó tambien ántes. Luego parece que Cristo, que había venido por utilidad de los

hombres, debió ser bautizado ántes de los treinta años.

3.º El indicio de la sabiduría infusa por Dios debió manifestarse sobre todo en Cristo. Mas se manifestó en Daniel en tiempo de su niñez, segun aquello (Dan. 13, 45): *despertó el Señor el Santo espíritu de un mancebo de poca edad, cuyo nombre era Daniel*. Luego mucho más Cristo en su infancia debió ser bautizado y enseñar.

4.º El bautismo de Juan se ordena al bautismo de Cristo como á su fin. Pero el fin es lo anterior en la intencion y lo posterior en la ejecucion. Luego ó Cristo debió ser bautizado el primero ó el último por Juan.

Por el contrario, es lo que se dice (Luc. 3, 21): *aconteció que, como recibiese el bautismo todo el pueblo, tambien fue bautizado Jesus y estando él orando, etc.; y más adelante: y el mismo Jesus comenzaba á ser como de treinta años*.

Conclusion. *Cristo fue bautizado convenientemente á la edad de treinta años*.

Responderémos, que Cristo fue convenientemente bautizado á los treinta años: 1.º, porque Cristo era bautizado como comenzando entónces á enseñar y á predicar, para lo cual se requiere la edad perfecta, cual es la de treinta años. Por esta razon se lee (Genes. 41, 46), que *José tendría treinta años cuando recibió el gobierno del Egipto*. De la misma manera tambien se lee de David (II Reg. 5, 4) que *era de treinta años cuando comenzó á reinar*. Tambien Ezequiel comenzó á profetizar á los treinta años, como se ve (Ezech. 1); 2.º, porque, como dice el Crisóstomo (super Matth. hom. 10), debía suceder que despues del bautismo de Cristo, comenzase á cesar la ley. Por consiguiente, Cristo vino al bautismo á

(1) La circuncision era tambien figurativa; sin embargo, Cristo la observó por razones diversas segun se ha dicho en la C. 37, a. 1. — DANIUX.

(2) No convienen los teólogos en el año en que Cristo fue bautizado. Pues unos, apoyados en el (c. 3) de San Lucas, suponiendo que San Juan Bautista incoó su ministerio en el año décimo-quinto de Tiberio, afirman que Jesucristo fue bautizado á los 30 años de su edad. Consta, pues, que Tiberio consiguió la autoridad imperial el 19 de Agosto del año 767 de la fundacion de Roma; luego el año 15 referido de Tiberio corresponde al año 782 de la fundacion de Roma y en el cual principiá á bautizar San Juan. Mas si se dice que Cristo nació, segun el Martirologio romano en el año 752 de la fundacion de Roma, entónces debe decirse que principiaba el año 30 del

nacimiento del Salvador. Los que sienten que Jesucristo nació el año 748 ó 49 de la fundacion de Roma, guardada la época tiberiana, no pueden colocar el bautismo de Cristo en el año 15 ó 16 de Tiberio ó sea el 782 ó 83 de la fundacion de Roma, á no ser que supongan que Cristo fue bautizado el año 33 ó 34 de su edad. Otros que, apoyándose en el Evangelio, sostienen que Cristo fue bautizado *cum esset quasi annorum triginta*, y nacido en el año 748 ó 49, defienden, que esto sucedió el día 6 de Enero del 779 de la fundacion de Roma, es decir, cuando Cristo cumplía los 30 años ó pocos días despues. — M. Ch.

(3) Y la razon es porque el primer milagro que Jesucristo obró segun se dice en el (c. 2) de San Juan, fue cuando convirtió el agua en vino en las bodas de Canaan. — DANIUX.

la edad en que se pueden cometer todos los pecados; á fin de que, habiendo observado la ley, nadie diga que la derogó por no haber podido cumplirla; 3.º, porque, al ser bautizado Cristo en la edad perfecta, se da á entender que el bautismo produce hombres perfectos, segun estas palabras (Ephes. 4, 13): *hasta que todos lleguemos á la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios á varon perfecto, segun la medida de la edad cumplida de Cristo*. Por consiguiente, hasta la misma propiedad del número parece que pertenece á esto; porque el número treinta proviene del número tres multiplicado por diez. Por el número tres se comprende la fe de la Trinidad, y por el diez el cumplimiento de los preceptos de la ley; y la perfeccion de la vida cristiana consiste en estas dos cosas.

Al argumento 1.º responderémos que, como dice San Gregorio Nancianceno (in orat. 40, quæ est de Baptismo), Cristo no ha sido bautizado, « como si tuviera » necesidad de purificacion, ni porque » le amenazara peligro alguno difriendo » el bautismo; miéntras que á otro cual- » quiera le amenaza peligro y no peque- » ño, si sale de esta vida sin vestirse con » la vestidura de la incorrupcion » esto es, la gracia (1); y, aunque sea bueno conservar la pureza del bautismo despues del bautismo, « sin embargo, vale » más, como lo dice él mismo, estar man- » chado á veces por poco tiempo, que » carecer enteramente de la gracia ».

Al 2.º que la utilidad, que proviene de Cristo á los hombres, es principalmente por la fe y la humildad; bajo cuyos dos puntos de vista es útil que Cristo no haya comenzado á enseñar en la niñez ó adolescencia, sino en la edad perfecta. Para la fe, porque se ve en él la verdadera naturaleza de la humanidad por lo mismo que su cuerpo ha crecido materialmente con el tiempo; y por temor á que este desenvolvimiento no pareciese ser fantástico, no quiso manifestar su sabiduría ó su virtud ántes de la edad madura. Y para la humildad, para que ántes de la edad madura no tuviese alguno

la presuncion de aceptar el oficio de prelado y el ministerio de la predicacion.

Al 3.º que Cristo se proponía á los hombres para ser ejemplo de todos; y por lo tanto fue preciso que se manifestara en él lo que conviene á todos segun la ley general, esto es, enseñar en la edad perfecta. Pero como dice San Gregorio Nancianceno (in orat. 39 quæ est in sancta humina), « no es ley comun lo que » sucede rara vez, así como tampoco una » golondrina hace verano ». Pero á algunos por cierta disposicion especial se les ha concedido « segun el órden y la razon » de la sabiduría divina » el tener ántes de la edad perfecta el cargo de presidir ó enseñar, como Salomon, Daniel y Jeremías.

Al 4.º que Cristo no debió ser bautizado por Juan ni el primero ni el último; porque como dice el Crisóstomo (Super. Matth. alius auctor, homil 4, in op. imperf.), Cristo era bautizado « para cou- » firmar la predicacion y el bautismo de » Juan y para recibir un testimonio de » él ». Pero no hubiera sido creído el testimonio de Juan, sino despues que fueron muchos bautizados por él mismo. Y por eso no debió ser bautizado el primero por Juan. Tampoco debió serlo el último; porque como el mismo añade (ibid), « así » como la luz del sol no espera el ocaso » de la estrella de la mañana, sino que » avanzando él, sale y con su luz oscu- » rece la de dicha estrella; así tambien » Cristo no esperó á que Juan cumpliera » su carrera sino que se apareció, cuando » aun estaba este enseñando y bautizan- » do » (2).

ARTÍCULO IV. — Debíó ser bautizado Cristo en el Jordan ?

1.º Parece que Cristo no debió ser bautizado en el Jordan; porque la verdad debe responder á la figura. Y la figura del bautismo precedió en el tránsito del mar Rojo, donde fueron sumergidos los de Egipto, como los pecados son borrados en el bautismo. Luego parece que Cristo debió ser bautizado más bien en el Mar Rojo, que en el rio Jordan.

(1) Por eso el Concilio de Trento anatematizó á todos los que enseñaban que el Sacramento del bautismo, á imitacion de Cristo, debía diferirse hasta la edad de 30 años. (V. dicho concilio en la esp. 7, can. 12).—DRIoux.

(2) Ya hemos dicho que es incierto el dia y año en que se verificó el bautismo de Cristo, como igualmente sucede relativamente á la adoracion de los magos y del primer milagro de las bodas de Canaan.—DRIoux.

2.º La palabra *Jordan* significa descenso : y por el bautismo se sube más bien, que se baja ; por lo que tambien se dice (Matth. 3, 16) que, *bautizado Jesus, subió luego del agua*. Luego parece que fue inconveniente que Cristo fuera bautizado en el Jordan.

3.º Cuando los hijos de Israel pasaron el Jordan, las aguas del rio retrocedieron, como se lee (Josué, 4) y tambien (Ps. 113). Mas los que son bautizados, no caminan atras sino adelante. Luego no fue conveniente que Cristo fuese bautizado en el Jordan.

Por el contrario, es lo que se dice (Marc. 1, 9), que *Jesus fue bautizado por Juan en el Jordan*.

Conclusion. *Fue conveniente que Jesucristo se bautizase en el rio Jordan para designar por medio de este bautismo la entrada en el reino de Dios.*

Respondéremos, que el rio Jordan fue aquel, por el que entraron los hijos de Israel en la tierra de promision. Pero el bautismo de Cristo tiene de especial entre todos los bautismos el hacer entrar en el reino de Dios, el cual es significado por la tierra de promision : por esta razon se dice (Joan. 3, 5) : *no puede entrar en el reino de Dios, sino aquel que fuese nacido de agua y de Espíritu Santo*. A lo que tambien pertenece el que Elías dividió las aguas del Jordan, cuando debía ser elevado en un carro de fuego al cielo, como se dice (4 Reg. 11) ; porque pasando por el agua del bautismo, se franquea por el fuego del Espíritu Santo la entrada al cielo. Por consiguiente *fue conveniente que Cristo fuera bautizado en el Jordan*.

Al argumento 1.º dirémos, que el paso del mar Rojo prefiguró el bautismo, en cuanto que este borra los pecados ; mientras que el paso del Jordan, en cuanto á que abre la puerta del cielo, que es el efecto más principal del bautismo, se cumplió por solo Cristo ; y por esto fue más conveniente que Cristo fuera bautizado en el Jordan, que en el mar.

Al 2.º que en el bautismo se sube por el movimiento de la gracia, que requiere el descenso de la humildad, segun aquello (Jac. 4, 6) : *y á los humildes da gra-*

cia, y á tal descenso debe referirse la palabra Jordan.

Al 3.º que como dice San Agustin (in Serm. de Epiphan.), « así como retrocedieron las aguas del Jordan, del mismo modo, una vez que Cristo fue bautizado, retrocedieron tambien los pecados ». O bien se significa por esto que contra el descenso de las aguas, se remontaba el rio de las bendiciones.

ARTÍCULO V.—**Bautizado Cristo, debieron abrirse los cielos (1)?**

1.º Parece que bautizado Cristo no debieron abrirse los cielos ; porque estos deben abrirse para aquel, que tiene necesidad de entrar en el cielo como existente fuera del cielo. Pero Cristo estaba siempre en el cielo segun aquello (Joan. 3, 13) : *el hijo del hombre, que está en el cielo*. Luego parece que los cielos no debieron abrirse para él.

2.º La apertura de los cielos ó se entiende espiritual ó corporalmente. Más no puede entenderse corporalmente, puesto que los cuerpos celestes son impasibles é infrangibles, segun aquello (Job. 37, 18) : *¿ acaso tu juntamente con él fabricaste los cielos, que son muy sólidos, como si fuesen vaciados de bronce?* Tampoco puede entenderse espiritualmente, porque los cielos no habían estado cerrados ántes á los ojos del Hijo de Dios. Luego parece que se dice inconvenientemente que, bautizado Cristo, fueran abiertos á él los cielos.

3.º A los fieles se les abrió el cielo por la pasion de Cristo segun aquello (Hebr. 10, 19) : *teniendo confianza de entrar en el Santuario por la sangre de Cristo*. Por consiguiente ni áun los bautizados por el bautismo de Cristo pudieron entrar en el cielo, si habían muerto ántes de su pasion. Luego con mayor razon debieron abrirse los cielos durante su pasion, que durante su bautismo.

Por el contrario, dice el Evangelista (Luc. 3, 21) ; *tambien fue bautizado Jesus y estando él orando se abrió el Cielo*.

Conclusion. *Bautizado Cristo fue congruente que los cielos se abriesen para*

(4) Los cielos que aquí se dicen abiertos no deben entenderse, segun Silvio, los sidéreos ó en donde están las estre-

llas, sino los aéreos en que se hizo tal mudanza en que se vió la apertura que aquí se dice.—DAROUX.

manifestar á los bautizados la entrada ó el camino que á ellos conduce.

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1), Cristo quiso ser bautizado, para con su bautismo consagrar el bautismo con que fuésemos bautizados. Y por eso en el bautismo de Cristo debieron demostrarse las cosas, que pertenecen á la eficacia de nuestro bautismo. Acerca de la cual hay que considerar tres cosas: 1.^a la virtud principal, por la que el bautismo tiene eficacia, la cual es la virtud celestial; así que, *bautizado Cristo, se abrió el cielo*, para manifestar que en lo sucesivo la virtud celestial santificaría el bautismo: 2.^a la fe de la Iglesia y del que es bautizado contribuye á la eficacia del bautismo; por cuya razon los bautizados hacen una profesion de fe, y el bautismo se llama sacramento de fe. Pero por la fe vemos las cosas celestiales, que exceden al sentido del hombre y su razon; y para significar esto, *bautizado Cristo, se abrieron los cielos*; 3.^a porque por el bautismo de Cristo se nos abre especialmente la entrada en el reino de los cielos, que había estado cerrado en un principio al hombre por el pecado. Por consiguiente *bautizado Cristo, se abrieron los cielos*, para manifestarse que el camino del cielo está abierto á los bautizados. Mas despues del bautismo es necesario al hombre perenne oración para entrar en el cielo; porque aunque por el bautismo se perdonen los pecados, sin embargo queda subsistente el fónes del pecado, que nos combate interiormente, y el mundo y los demonios, que nos combaten exteriormente; por lo que dice el Evangelista espresamente (Luc. 3) que, *bautizado Jesus y estando orando, se abrió el cielo*, esto es, porque la oración es necesaria para los fieles despues del bautismo; ó para hacernos comprender que, si el bautismo abre el cielo á los que creen, es por la virtud de la oración de Cristo. Por esta razon se dice señaladamente (Matth. 3) que se abrió el cielo, es decir, que se abrió á todo el mundo á causa de él, como si un emperador dijese á uno que hace una demanda por otro: «mira este

» beneficio no lo doy á-aquel sino á tí, » esto es, á él por tí », como dice el Crisóstomo (*alius auctor sup. Matth. hom. 4 in op. imperf.*).

Al argumento 1.^o dirémos que, como espresa el Crisóstomo (*sup. Matth. ibi-« dem*), así como Cristo fue bautizado » segun dispensacion humana, aunque él » mismo *propter se* no necesitase del bau- » tismo; así tambien por dicha dispensa- » cion humana le fueron abiertos los cie- » los; más segun su naturaleza divina » siempre estaba en ellos ».

Al 2.^o que, como dice San Jerónimo (*sup. Matth. c. 3 in hunc. loc.*), « se » abrieron los cielos á Cristo bautizado, » no por la separacion de los elemen- » tos, sino á los ojos espirituales; como » tambien Ezequiel dice al principio de » su libro, que los cielos se abrieron ». Esto lo prueba el Crisóstomo (*super Matth. ibid.*) diciendo « que, si la cria- » tura misma, es decir, de los cielos hu- » biera sido separada, no hubiera dicho: » abrierónse los cielos; puesto que lo » que se abre corporalmente, á todos está » abierto ». Por lo que tambien se dice espresamente (Marc. 1, 10) que *Jesus, subiendo luego del agua, vió los cielos abiertos*, como si su apertura se refriese á la vision de Cristo. Algunos refieren estas palabras á una vision corporal, diciendo que en el momento en que Cristo fue bautizado, hubo tanta claridad en el bautismo, que los cielos parecían abiertos. Tambien puede referirse á la vision imaginaria, por cuyo modo Ezequiel vió los cielos abiertos, porque por la virtud divina y la voluntad de la razon era formada en la imaginacion de Cristo tal vision, para designar que por el bautismo se abre á los hombres la puerta del cielo. Tambien puede referirse á la vision intelectual, es decir, segun que Cristo vió, santificado ya el bautismo (1), que estaba abierto el cielo á los hombres, lo cual sin embargo tambien ántes había visto que debería producirse.

Al 3.^o que por la pasion de Cristo se abre el cielo á los hombres (2) como por causa comun (3) de este favor. Sin

(1) Es decir, despues que el bautismo fue santificado y tuviese virtud de santificar á los bautizados.—DANOUX.

(2) En otras ediciones se lee á todos, es decir, que en lugar de *hominibus* dice *omnibus*.—DANOUX.

(3) No solo *ex parte sui*, como si fuera únicamente universal, sino tambien *ex parte nostri*, es decir, por todos los hombres, aunque no á todos aproveche.—DANOUX.

embargo es preciso que esta causa comun de la apertura de los cielos se aplique á cada individuo para que entren en él, lo cual en verdad se verifica por el bautismo segun aquello (Rom. 6, 3): *todos los que somos bautizados en Jesucristo, hemos sido bautizados en su muerte*. Por lo tanto más bien se hace mencion de la apertura de los cielos en el bautismo que en la pasion de Cristo. O como dice el Crisóstomo (Sup. Matth. alius auctor, hom. 4, in Op. imperf.), « bautizado » Cristo, los cielos se abrieron solamente; » mas despues que venció al tirano por » medio de la cruz, puesto que ya no » eran necesarias las puertas que ya » jamas debían cerrarse, no dice los » ángeles, *aperite, portas*, pues estaban » abiertas; sino *tollite portas* ». Por lo cual da á entender el Crisóstomo que la pasion de Cristo es la que ha quitado totalmente los obstáculos, que se oponían ántes á la entrada de las almas de los muertos en el cielo; pero que en el bautismo de Cristo se han abierto los cielos, como manifestando ya el camino, por el que los hombres habían de entrar en ellos.

ARTÍCULO VI. — ¿ Descendió convenientemente el Espíritu Santo en figura de paloma, sobre Cristo bautizado? (1)

1.º Parece decirse inconvenientemente que el Espíritu Santo descendió sobre Cristo bautizado en figura de paloma; porque el Espíritu Santo habita en el hombre por la gracia; y la plenitud de la gracia existió en Cristo como hombre desde el principio de su concepcion, porque fue *unigénito del Padre*, como consta de lo dicho (C. 34, a. 4). Luego no debió serle enviado en el bautismo el Espíritu Santo.

2.º Se dice que Cristo descendió al mundo por el misterio de la Encarnacion, cuando se anonadó á sí mismo tomando forma de siervo. (Philipp. 2). Pero el Espíritu Santo no se encarnó. Luego inconvenientemente se dice que el Espíritu Santo descendió sobre él.

3.º En el bautismo de Cristo debió

manifestarse como en un ejemplar lo que se hace en nuestro bautismo. Mas en nuestro bautismo no tiene lugar mision alguna visible del Espíritu Santo. Luego ni en el bautismo de Cristo debió hacerse dicha mision visible.

4.º El Espíritu Santo se deriva de Cristo á todos los demas segun aquello (Joan. 1, 16): *de su plenitud recibimos nosotros todos*. Pero el Espíritu Santo descendió sobre los Apóstolos no en figura de paloma, sino en figura de fuego. Luego no hubiera debido descender sobre Cristo en figura de paloma, sino en figura de fuego.

Por el contrario, dícese (Luc. 3, 22): *bajó sobre él el Espíritu Santo en figura corporal, como paloma* (2).

Conclusion. Fue conveniente que el Espíritu Santo descendiese en figura de paloma sobre Cristo bautizado.

Responderémos, que lo que pasó con relacion á Cristo en su bautismo, como dice el Crisóstomo (Sup. Matth. alius auctor, hom. 4, in Op. imperf.) pertenece al misterio de todos los que debían ser bautizados despues. Mas todos los que son bautizados con el bautismo de Cristo, reciben el Espíritu Santo, á ménos que no se acerquen á él fingidamente segun aquello (Matth. 3, 11): *él os bautizará en Espíritu Santo*. Por lo tanto fue conveniente que el Espíritu Santo descendiese sobre Cristo despues de bautizado.

Al argumento 1.º dirémos que, como espresa San Agustin (De Trinit. l. 15, c. 26), « es absurdo decir que Cristo, teniendo ya los treinta años, recibiese el » Espíritu Santo; sino que así como vino » al bautismo sin pecado, de igual modo » no vino sin el Espíritu Santo: por que, » si se escribió de Juan, que será lleno del » Espíritu Santo desde el seno de su madre; ¿ qué se dirá del hombre cuya » concepcion del cuerpo no ha sido obra » carnal sino espiritual? Luego entónces, » es decir, en su bautismo se dignó figurar anticipadamente su cuerpo, esto es, » la Iglesia, en la cual los principalmente bautizados reciben el Espíritu Santo ».

Al 2.º que, segun espresa San Agus-

(1) La respuesta afirmativa es cierta; porque todas las cosas que se hacen divinamente por necesidad deben tambien resultar como muy convenientes.—DRIIOUX.

(2) V además lo que se dice en el c. 3, v. 16 de San Mateo, y c. 1, v. 10 de San Marcos.—DRIIOUX.

tin (de Trinit. l. 2, c. 6), se dice haber descendido el Espíritu sobre Cristo en figura corporal como paloma, no porque se viese la misma sustancia del Espíritu Santo, que es invisible; ni como si hubiera tomado esta criatura visible, en la unidad de persona divina; ni se dice tampoco que el Espíritu Santo sea una paloma, como se dice que el Hijo de Dios es hombre en razon de la union. Ni aun fue visto el Espíritu Santo en figura de paloma como San Juan vió el cordero muerto en el Apocalipsis (Apoc. 5); puesto que aquella vision fue producida en el espíritu por medio de las imágenes espirituales de los cuerpos; pero ninguno dudó que aquella paloma fuese vista con los ojos. Tampoco el Espíritu Santo se manifestó en figura de paloma, como se dice (1 Cor 10, 4): *y la piedra era Cristo*; pues aquella piedra existía ya en la criatura y metafóricamente (1) recibió el nombre de Cristo, que ella significaba, mientras que la paloma se presentó repentinamente, para significar este misterio y despues desapareció, como la llama, que se apareció á Moisés en la zarza. Dícese pues que el Espíritu Santo descendió sobre Cristo, no en razon de su union con la paloma, sino en razon de la paloma misma, que significaba al Espíritu Santo, la cual descendiendo vino sobre Cristo; ó tambien en razon de la gracia espiritual, que de Dios se deriva á la criatura á manera de cierto descenso segun aquello (Jac. 1, 17): *toda dádiva excelente y todo don perfecto es de lo alto, que descende del Padre de las luces*.

Al 3.º que, como dice el Crisóstomo (sup. Matth. hom 12), « en los principios de las cosas espirituales siempre aparecen visiones sensibles á causa de aquellos, que no pueden recibir inteligencia de la naturaleza inmaterial, á fin de que si más tarde estas visiones no se realizan, reciban la fe por lo que una vez ha pasado ». Por lo tanto, cuando Cristo fue bautizado, el Espíritu Santo descendió visiblemente bajo una forma sensible, con el fin de que se crea despues que descende invisiblemente sobre todos los bautizados.

Al 4.º que el Espíritu Santo apareció sobre Cristo bautizado en figura de paloma por cuatro razones: 1.ª á causa de la disposicion que se requiere en el bautizado y que consiste en no acercarse al bautismo con ficcion; porque, como se dice (Sap. 1, 5), *el Espíritu Santo huirá de la ficcion de la disciplina*: y la paloma es animal sencillo, que carece de astucia y engaño; por lo cual se dice (Matth. 10, 16): *sed sencillos como la paloma*: 2.ª para designar los siete dones del Espíritu Santo, que la paloma significa por sus propiedades. En efecto ésta habita en las riberas, para que luego de visto el gavilán, escapar, sumergiéndose en los rios, lo cual pertenece al don de sabiduría, por el que los santos se apoyan en las Sagradas Escrituras como rios protectores, para librarse de los ataques del demonio. — Elige los granos mejores; lo cual pertenece al don de la ciencia, por el que los santos escogen las sanas doctrinas, con que alimentarse. — La paloma nutre los polluelos ajenos; lo cual pertenece al don de consejo, que hace que los santos nutran con su ejemplo y consejo á los que fueron pequeños; es decir, imitadores del diablo. — La paloma no desgarrá con el pico; lo cual pertenece al don de entendimiento, por el que los santos no pervierten las sanas doctrinas, lacerándolas, como acostumbran los herejes. — Carece de hiel; lo cual pertenece al don de piedad, por lo que los santos carecen de la ira irracional. — Anida en las cavernas de los peñascos (2); lo cual pertenece al don de fortaleza, por la que los Santos ponen su nido en las plagas de la muerte de Cristo, que es la piedra firme, esto es, su refugio y su esperanza. — Y por último la paloma gime en lugar de cantar; lo cual pertenece al don de temor, con el que los santos se deleitan en llorar por sus pecados; 3.ª el Espíritu Santo aparece bajo la forma de paloma á causa del efecto del bautismo, que es el perdon de los pecados y la reconciliacion con Dios; pues la paloma es animal mauso, y por eso, como dice el Crisóstomo (Sup. Matth. homil. 12), « en el diluvio apareció este animal llevando un ramo de oliva y

(1) En el texto se dice, segun unos *per significationis modum*; mas segun otros debe leerse *per actionis modum*. — DRIUXX.

(2) Aquí se alude á las palabras que el cántico de los cán-

tics c. 2, se atribuyen al Esposo; *veni, columba mea in foraminibus petrae in caverna maceris*. — DRIUXX.

» anunciando la tranquilidad general de todo el mundo; y ahora tambien aparece en el bautismo demostrándonos el » libertador». 4.^a apareció el Espíritu Santo bajo la forma de una paloma sobre el Señor bautizado, para designar el efecto general del bautismo, que es la construccion de la unidad de la Iglesia. Por lo cual se dice (Ephess. 5, 25), que Cristo se entregó á sí mismo..... para presentarse á sí mismo la Iglesia gloriosa, que no tenga mancha, ni arruga, ni cosa semejante, purificándola con el bautismo de agua por la palabra de vida. Y por eso el Espíritu Santo se mostró convenientemente en el bautismo en figura de paloma, que es animal amigable y social. Por esta razon se dice de la Iglesia (Cant. 6, 8): *una sola es mi paloma*. En cuanto á los Apóstoles, descendió el Espíritu Santo sobre ellos en la forma de fuego por dos motivos: 1.^o para demostrar el fervor conque debían encender sus corazones, para predicar á Cristo por todas partes y en medio de las persecuciones; y por esto se apareció en lenguas de fuego. Por lo cual dice San Agustin (Super. Joan. tract. 6): «de dos modos manifestó el » Señor visiblemente al Espíritu Santo, » á saber, por la paloma, que descendió » sobre el Cristo despues de bautizado, y » por el fuego que descendió sobre sus » discípulos congregados; y allí se mani- » fiesta la sencillez; aquí el fervor. Luego se mostró en figura de paloma, para » que los santificados por el espíritu no » tengan engaño; y en fuego para que su » sencillez no permanezca fria. No te inquiete el porqué se dividieron las lenguas; reconoce la unidad en la paloma». 2.^o porque, como dice el Crisóstomo (habetur in Cat. S. Thom. sup. illud Luc. 3: *Jesu baptizato*), «cuando » era preciso perdonar los pecados, lo » cual se hace en el bautismo, era necesaria la mansedumbre, que se demuestra en la paloma; pero luego que hemos conseguido la gracia, queda el tiempo del juicio, que es significado por » el fuego ».

ARTÍCULO VII. — ¿Aquella paloma en la que apareció el Espíritu Santo, fue verdadero animal? (1)

1.^o Parece que aquella paloma, en la que apareció el Espíritu Santo, no fue verdadero animal; porque lo que se muestra segun la semejanza, no parece que existe más que en apariencia. Pero se dice (Luc. 3, 22) que *bajó sobre él el Espíritu Santo en figura corporal como paloma*. Luego no fue verdadera paloma, sino cierta semejanza de paloma.

2.^o Así como la naturaleza nada hace en vano, así tampoco Dios, como se dice (*De celo*, l. 1, tex. 32 y l. 2, t. 59). Pero, no habiendo aparecido aquella paloma, sino «para significar algo y des- » aparecer despues», como lo dice San Agustin (*De Trin.* l. 2, c. 6), en vano hubiera sido una verdadera paloma, puesto que esto mismo podía hacerse con una semejanza de paloma. Luego aquella paloma no fue verdadero animal.

3.^o Las propiedades de cualquier cosa llevan al conocimiento de la naturaleza de aquella cosa. Luego, si aquella paloma hubiese sido un verdadero animal, las propiedades de la paloma significarían la naturaleza del verdadero animal, pero no los efectos del Espíritu Santo. Luego no parece que aquella paloma fuera verdadero animal.

Por el contrario, dice San Agustin (*in lib. De agone christiano*, c. 22): «no pretendemos que Jesucristo Nuestro » Señor haya tenido sólo un cuerpo verdadero y que el Espíritu Santo se haya » manifestado á los ojos de los hombres » de una manera falsa, pero creemos que » estos dos cuerpos son verdaderos ».

Conclusion. *A la manera que el Hijo de Dios tomó verdadero cuerpo, de igual manera el Espíritu Santo formó una verdadera paloma en que se manifestase á los hombres, aunque no verificó esta asuncion en la unidad de su persona.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 5, a. 1), no convenía que el Hijo de Dios, que es la verdad del Padre, usase de ficcion alguna. Por lo tanto recibió un cuerpo no fantástico, sino verdadero; y

(1) Aquí el Doctor angélico responde afirmativamente, aunque no sea ménos probable la doctrina por él mismo sen-

tada en la (*Sent.* 1, dist. 16, quæst. 1, art. 3, ad 3, segun advierte Silvio).—DIAZUX.

como el Espíritu Santo es llamado *espíritu de verdad*, como consta (Joan. 16), por eso también él mismo formó la verdadera paloma, en la que aparecería, aunque no la tomara, en la unidad de la persona. Por esta razón, después de lo predicho añade San Agustín: « así como » no convenía que el Hijo de Dios engañase á los hombres; así tampoco convenía que engañase al Espíritu Santo. » Mas no era difícil al Dios omnipotente que ha criado de la nada al mundo entero, formar el cuerpo verdadero de una paloma sin el concurso de otras palomas; como no le fue difícil formar un cuerpo verdadero en el seno de María sin el sémen viril; puesto que la criatura corporal obedece á la orden y á la voluntad del Señor, para formar al hombre en las entrañas de la mujer y para formar en este mundo la paloma ». (1).

Al argumento 1.º dirémos, que se dice haber descendido el Espíritu Santo bajo la figura ó semejanza de paloma, no para escluir la verdad de la paloma, sino para enseñar que no apareció bajo la forma de su sustancia.

Al 2.º que no fue superfluo formar la paloma verdadera, para que el Espíritu Santo apareciese en ella, puesto que por la misma verdad de la paloma se significa la verdad del Espíritu Santo y de sus efectos.

Al 3.º que las propiedades de la paloma conducen del mismo modo á significar su naturaleza que á significar los efectos del Espíritu Santo; porque por lo mismo que la paloma tiene tales propiedades, se manifiesta que la paloma significa al Espíritu Santo.

ARTÍCULO VIII. — ¿ Fue conveniente que después de bautizado Cristo se oyese la voz del Padre que le reconocía como Hijo?

1.º Parece, que inconvenientemente después de bautizado Cristo fuese oída la voz del Padre, que le reconocía como Hijo; porque el Hijo y el Espíritu

Santo, según que aparecieron sensiblemente, se dicen haber sido enviados visiblemente. Pero no conviene al Padre ser enviado, como consta por San Agustín (*De Trin.* l. 2, c. 12). Luego tampoco el aparecer.

2.º La voz es significativa del verbo concebido en el corazón. Y el Padre no es el Verbo. Luego inconvenientemente se manifiesta en la voz.

3.º El hombre Cristo no comenzó á ser Hijo de Dios en el bautismo, como algunos herejes han pensado, sino que lo fue desde el principio de su concepción. Luego la voz del Padre debió atestiguar la Divinidad de Cristo más bien en el nacimiento que en su bautismo.

Por el contrario, dice el Evangelista (*Matth.* 3, 17): *Y he aquí una voz de los cielos que decía: este es mi Hijo el amado, en quien me he complacido.*

Conclusion. *Fue conveniente que en el bautismo de Cristo, el Padre se declarase en la voz.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 6), en el bautismo de Cristo, que fue el modelo del nuestro, debió de mostrarse lo que se perfecciona en el nuestro. Pero el bautismo, con que son bautizados los fieles, se consagra por la invocación y virtud de la Trinidad según aquello (*Matth.* ult. 19): *id pues, y enseñad á todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*, y por eso « en el bautismo de Cristo », como dice San Jerónimo (*Sup. illud Matth.* 3: *Et ecce aperti*, etc.), « se demuestra el misterio de la Trinidad; » porque el Señor es bautizado en la naturaleza humana: el Espíritu Santo « descende sobre él en figura de paloma » y se oye la voz (2) del Padre, que da testimonio del Hijo ». Por lo tanto fue conveniente que el Padre se manifestase por esta voz en aquel bautismo.

Al argumento 1.º dirémos que la misión visible añade algo á la aparición, esto es, la autoridad del que envía; y por eso el Hijo y el Espíritu Santo, que provienen de otro, se dicen ser enviados vi-

(1) San Ambrosio fue de opinión contraria, según Optato Milevitano contra Parmeniano y San Agustín, diciendo: « descendió el Espíritu Santo en especie, no en realidad de paloma ». (*De sacram.* l. 1, c. 5).—DATOUX.

(2) Esta voz aunque se dice formada por el Padre según

apropiación, fue sin embargo obra de toda la Trinidad, puesto que era operación *ad extra*; y así como advierte Silvio, fue formada, para expresar á solo el Padre, de igual modo que la especie de paloma se dice enviada para significar la representación del Espíritu Santo.—DATOUX.

siblemente y no solo que aparecen ; pero el Padre, que no procede de otro, puede aparecer, mas no puede ser enviado visiblemente.

Al 2.º que el Padre no se muestra en la voz, sino como el autor de la voz ó que habla por ella : y puesto que es propio del Padre producir el Verbo, lo cual es decir ó hablar, por eso se manifestó el Padre muy convenientemente por la voz, que significa el Verbo (1) ; por lo que tambien la misma voz emitida por el Padre atestigua la filiacion del Verbo ; y así como la especie de paloma, en la que se ha demostrado el Espíritu Santo, no es la naturaleza misma del Espíritu Santo, ni la especie de hombre, en la que se demostró el mismo Hijo, es la naturaleza misma del Hijo de Dios, así tambien la voz misma no pertenece á la naturaleza del Verbo ó del Padre que habla. Por esta razon (Joan. 5, 37) dice el Señor : *vosotros nunca habeis oido su voz*, esto es, la del Padre, *ni habeis visto su semejanza*. Por lo que, como dice el Crisóstomo (Sup. Joan. hom. 39), « induciéndolos » poco á poco al dogma filosófico (2), » les manifiesta porque Dios no tiene ni » voz ni forma sensible, sino que es superior á las figuras y á las lenguas ». Y como la Trinidad entera operó la paloma y áuu la naturaleza humana tomada por Cristo, así tambien la formacion de la voz ; pero sin embargo en la voz solo se anuncia el Padre, como el que habla, como solo el Hijo tomó la naturaleza hu-

mana y como en la paloma solo se demostró el Espíritu Santo, segun consta por Agustín (Fulgencio) (*in lib. de fide ad Petrum* c. 9.)

Al 3.º que la divinidad de Cristo no debió manifestarse á todos en su nacimiento, sino más bien ocultarse en los defectos de la edad infantil. Pero cuando ya llegó á la edad perfecta, en la que era preciso que enseñase, que hiciera milagros y que convirtiese á él á los hombres, entónces su divinidad debía manifestarse por el testimonio del Padre para que su doctrina se hiciese más creíble. Por esto dice el mismo (Joan. 5, 37) : *el Padre que me envió, el dió testimonio de mí*. Y esto es lo que sucede principalmente en el bautismo, por el cual renacen los hombres en hijos adoptivos de Dios. Pero los hijos adoptivos de Dios son instituidos á semejanza del hijo natural, segun aquello (Rom. 8, 29) : *los que conoció en su presciencia, á estos tambien predestino, para ser hechos conformes á la imágen de su Hijo*. Por esta razon dice San Hilario (Sup. Matth. cap. 1), que « el Espíritu Santo descendió sobre Jesús después de bautizado, y se oyó la voz del Padre que decía : *este es mi hijo amado* ; para que, por lo que se consumaba en Cristo, conociéramos que después del bautismo, el Espíritu Santo viene sobre nosotros y nos franquea las puertas del cielo y que somos hechos hijos de Dios por la adopcion de la voz del Padre ».

(1) O lo que es lo mismo signo del Verbo; así como aquellas cosas que se declaran por medio de la voz son notas de las pasiones del alma, como dice el filósofo en el libro de la *interprefacion*. — DANTOUX.

(2) No en el sentido que ahora se toma la palabra *filosófico*; sino en el de San Juan Crisóstomo, para designar un sentido sublime, cual es el de que se trata.—DANTOUX.